Ueber die Platonische Weltseele.

Platons Lehre von der Weltseele bildet so sehr einen wesentlichen Theil seines Systems und steht in so enger Wechselbeziehung zu seiner Lehre von den Ideen, von Gott, von der Materie, von den Urgründen alles Seienden, daß von jeher nicht wenige der bedeutendsten Philosophen und Philologen dieselbe eingehender Forschungen gewürdigt haben [1]. Nun ist jene Lehre zweifach: sie betrifft theils die Mischung der Substanz der Weltseele aus ihren Elementen (Plat. Tim. p. 35 A. ed. Steph.), theils die Ausbreitung der gewonnenen Substanz durch den Weltraum nach harmonischen Verhältnissen und den Bahnen der Himmelskörper gemäß (Plat. Tim. p. 35 B — 36 D). Diese letztere Seite der Lehre, die mathematisch-astronomische, ist durch Böckh [2]) nach dem Vorgange der Alten [3]) so gründlich und mit so unzweifelhaftem Erfolge erörtert

1) So schon die nächsten Schüler und Nachfolger Platons Speusippus und Xenocrates in ihren Vorträgen; ferner (um nur die Vorzüglichsten zu nennen) Krantor, der früheste Erläuterer Platonischer Schriften; Eudorus; Plutarch (in s. Abh. περὶ ψυχογονίας); die Neuplatoniker (von deren Bemühungen der Commentar des Proclus zum Plat. Timäus zeugt); unter den Neueren vornehmlich Tennemann (System der Plat. Phil. III. S. 64—75); Böckh (über die Bildung der Weltf. im Tim. des Platon, in den Heidelb. Studien III S. 1—95. 1807; vgl. Kosm. Syst. des Pl. S. 19. 1852); Brandis (diatribe de perd. Arist. libris de ideis et de bono S. 64 f., u. Gesch. der Gr.-Röm. Philos. II^{a} S. 361—366); Trendelenburg (Plat. de ideis et num. doctr. S. 95); Herbart (Einl. in die Phil. §. 124 Anm.); Bonitz (disput. Platonicae duae: de id. boni, et de an. mund. 1837); Ritter (Gesch. der Phil. II S. 352 der 1., 396 der 2. Aufl.); Zeller (Platon. Studien S. 250; Phil. der Griechen II, 248); unter den Herausgebern des Plat. Timäus bes. Stallbaum (S. 134 ff., S. 491 ff.) und Martin (Etudes sur le Timée de Pl. I. S. 346 ff.)

2) Heidelb. Studien III S. 42—95.

3) Die vorzüglichsten citirt Böckh S. 45.

worden, daß wir der Auffindung des wahren und vollen Sinnes, in dem Platon selbst sie verstanden hat, gewiß sein können, wie denn auch alle neueren Forscher in dieser Beziehung Böckh im Wesentlichen vollkommen beistimmen. Dagegen hat die andere Seite der Lehre, die psychologisch-speculative, keine Deutung gefunden, welche sich gleicher Evidenz erfreute; vielmehr zeigt sich noch in den Ansichten der neuesten Interpreten der nämliche Gegensatz zweier Grundrichtungen, wie sie schon im Alterthum durch die Deutungen des Speusippus und Xenokrates auf der einen, des Krantor auf der andern Seite begründet worden sind. Worin diese Divergenz liege, wird sich im Verfolge unserer Abhandlung herausstellen: wir setzen uns hier die Aufgabe, grade diese noch zweifelhafte Seite jener Platonischen Lehre, und sie allein, von Neuem der Untersuchung zu unterwerfen. Unser Weg wird ein doppelter sein, indem wir die Stelle im Timäus des Platon (die einzige, welche von der Weltseele handelt) erst soweit als möglich nur aus sich selbst und mittelst Vergleichung der betreffenden Stellen des nämlichen Dialogs, dann zweitens aus dem Zusammenhange des gesammten Platonischen Systems erläutern; wir werden so zwei Erklärungen gewinnen, die im Wesentlichen den alten Gegensatz, nur, glauben wir, in bestimmterer Fassung, in sich darstellen; und grade diese bestimmtere Fassung wird uns in den Stand setzen, auch die Einheit in dem Gegensatze zu erkennen und durch den Nachweis des genauesten Zusammentreffens beider Erklärungen die Vermittlung, die schon Eudorus anstrebte [4], zu gewinnen.

Die Worte Platons, um deren Erklärung es sich handelt, sind die folgenden (Tim. p. 35 A): *Τὴν ψυχὴν — ξυνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοι ῷδε τρόπῳ· τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσ-*

4) Plutarch. ψυχογ. c. 3.

μικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ, μιγνὺς δὲ μετα τῆς οὐσίας. 'Die Seele (der Welt) bildete er (der höchste Gott und Weltordner) aus diesen Elementen und auf diese Art: Aus der untheilbaren und immer auf dieselbe Weise bestehenden Substanz und andrerseits aus der an den Körpern theilbar werdenden mischte er eine dritte Art Substanz zusammen, welche die Mitte hielte zwischen der Natur jenes Selbigen (Gleichförmigen) und der jenes Anderen (Verschiedenartigen), und stellte sie demgemäß in die Mitte des untheilbaren unter jenen Elementen und des körperlich theilbaren; diese drei sodann verband er alle zu einem Wesen, indem er die schwer mischbare Natur des Anderen mit Gewalt dem Selbigen verknüpfte und die Substanz hinzumischte'. — Structur und Lesart, an mehreren Stellen zweifelhaft, erheischen hier eine kurze grammatisch-kritische Erörterung. Die Genitive τῆς ἀμερίστου. . ., τῆς μεριστῆς οὐσίας möchten ihre natürlichste Erklärung durch ein aus ἐξ ἀμφοῖν hinzuzudenkendes ἐκ finden: der Schriftsteller hat die Präposition, welche er bei dem vor dem Verb vorausgenommenen Substantiv noch fehlen ließ, durch eben jenes ἐξ ἀμφοῖν nachgeholt. Schwieriger sind im Nächstfolgenden die Worte αὖ und πέρι. Bezeugt sind beide auf's Beste durch alle Codices und die Anführungen von Plutarch und Proclus in ihren Commentaren; Sextus Empiricus citirt freilich zweimal ohne jene Worte, allein wohl nur, weil sie für den Gedanken entbehrlich schienen. Das Wort αὖ (rursus) bezeichnet hier das Zurückkommen auf früher Erwähntes („jenes Selbigen"): es ist nämlich ἡ ταὐτοῦ φύσις keine andere als die Natur der oben genannten ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας, und die φύσις θατέρου ist wiederum die περὶ τὰ σώματα γιγνομένη. Die Uebersetzungen von Lindau (dico) und Martin (d'ailleurs) sind unberechtigt, die Auslassung von αὖ (bei Bonitz) oder Aenderung in ὄν (bei Stallbaum) nicht nothwendig. Die Präposition πέρι läßt sich auf ἐν μέσῳ beziehen, so daß ἐν μέσῳ περὶ τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου statt des einfachen ἐν μέσῳ τῆς κ. τ. λ. steht, nach der Analogie von αἰτία περί τινος, ἡ περὶ τῶν παίδων ἀγωγή, αἱ περὶ Ἡρακλέους πράξεις (wo περὶ so viel ist als: was anbetrifft; s. Heind. ad Plat. Gorg. p. 467 E)

zur Beifügung des πέρι veranlaßte den Schriftsteller offenbar die Trennung des Genitivs von den regierenden Worten ἐν μέσῳ. — Die Lesarten κατὰ ταῦτα und κατὰ ταὐτὰ lassen sich beide vertheidigen. Nach jener (der wir gefolgt sind) ist der Gedankengang folgender: die Natur des ersten Elementes, der ἀμέριστος οὐσία, ist das ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν oder die ταὐτότης, die Natur des zweiten Elementes, der μεριστὴ οὐσία, ist das γίγνεσθαι oder die ἑτερότης, das dritte aus jenen beiden gemischte Element, das τρίτον οὐσίας εἶδος, erhält eine zwischen der ταὐτότης und ἑτερότης oder der ταὐτοῦ φύσις und der θατέρου φύσις in der Mitte liegende Natur. Nun stellt der Bildner der Weltseele diese drei Elemente, um sie demnächst zu einer neuen Mischung zu benutzen, gleichsam in geordneter Reihe vor sich hin — eine der Plasticität der Darstellung dienende Fiction — und gibt dabei dem gemischten (dritten) Elemente wegen seiner mittleren Natur (κατὰ ταῦτα) auch die mittlere Stelle in der Reihe. Die andre Lesart (nach der u. A. Böckh übersetzt) führt auf folgende Auffassung. Gott ließ vermöge der Mischung das dritte Element die Mitte halten zwischen der ταυτότης und ἑτερότης, und ließ es ebenso (κατὰ ταὐτὰ) die Mitte halten (κατέστησεν) zwischen der Untheilbarkeit und der körperlichen Theilbarkeit an jenen; hiernach würde κατέστησεν nicht eine neue Thätigkeit des Demiurgen, sondern nur eine neue Folge jener nämlichen Mischung ausdrücken, und die Worte τὸ ἀμερὲς αὐτῶν, τὸ κ. τ. σώμ. μεριστόν nicht die Substanzen selbst, sondern die Eigenschaften der Theilbarkeit und Untheilbarkeit an ihnen bezeichnen. Wir läugnen nicht die Möglichkeit dieser letzteren Deutung, wiewohl sie uns minder einfach und natürlich scheint. Der Sinn der Stelle bleibt nach beiden Deutungen im Wesentlichen der nämliche, doch mit einer feineren Modification in dem Verhältniß des ἀμερές zum ταὐτόν, des μεριστόν zum θάτερον. Nach der zweiten Erklärung bezeichnen beide völlig coordinirte Qualitäten; nach der ersten ist τὸ ἀμερές, τὸ μεριστόν der eigentlich bezeichnende Name, der die individuelle Natur seines Gegenstandes ausspricht, ταὐτόν und θάτερον der Gattungsname, der die Substanzen nur in ihrem allgemeinen Charakter,

aber allerdings grade nach der wesentlichsten Eigenschaft einer jeden benennt. Die Bedeutung dieser Differenz wird sich später (gegen Ende des II. Abschn. dieser Abh. Note 39) herausstellen. — Den Vorschlag (von Bonitz u. A.), statt αὐτὰ ὄντα mit einigen Handsch. und alten Ausgaben wieder αὖ τὰ ὄντα zu lesen, werden wir bei der Erörterung des Gedankens zurückweisen.

I. Die vielfach verkannte Art der Doppelmischung, wodurch der Platonische Weltbildner die Substanz der Weltseele gewinnt, wird sich am leichtesten und sichersten tabellarisch veranschaulichen lassen.

Erste Mischung.

Erstes Element:	Zweites Element:
ἡ ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία oder τὸ ἀμερές.	ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία oder τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστόν.

Ergebniß der Mischung:
τρίτον οὐσίας εἶδος ἐν μέσῳ κείμενον.

Zweite Mischung.

Erstes Element:	Drittes (mittleres) Element:	Zweites Element:
τὸ ἀμερές.	τρίτον οὐσίας εἶδος.	τὸ κ. τ. σώματα μεριστόν.

Die Elemente dieser nämlichen Mischung werden genannt [5]):

ταὐτόν.	ἡ οὐσία.	θάτερον.

Ergebniß der Mischung:
die Substanz der Weltseele.

Die Elemente der ersten Mischung gehen hiernach in die zweite wieder ein, um mit dem dritten Elemente, welches aus ihnen entstanden ist, auf's Neue verbunden zu werden. Diese Bestimmung hat Anstoß erregt. Denn mochte auch das leicht eingesehen und zugegeben werden, daß das erste und zweite Element bei der zwei-

5) Tim. p. 35 B: καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προςῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην. Cf. p. 37 A: ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν κ. τ. λ.

ten Mischung auf's Neue verwandt werden können, wofern wir dieselben nur nicht in allzu äußerlicher Weise als ganz und gar bei der ersten Mischung aufgebraucht denken: so schien doch die weitere Frage schwer zu erledigen: wozu denn überhaupt die zweite Mischung? Werden nicht die beiden ersten Elemente wiederum in die dritte, mittlere, aufgehn, und wird der Erfolg ein anderer sein können, als eine zwecklose Verdopplung der Masse des dritten Elementes [6])? — Aber sollten wir denn an der Lösung dieser Schwierigkeit verzweifeln müssen, wie jene, welche darum, statt *καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα*, zu lesen vorschlagen: *καὶ τ. λ. αὖ τὰ ὄντα* [7]) und unter der *οὐσία* der zweiten Mischung etwas von dem *τρίτον εἶδος οὐσίας* der ersten Verschiedenes verstanden wissen wollen? Diese aber weisen uns nur aus der Scylla in den Charybdis; denn in welchem Verhältniß nun die erste Mischung zu der zweiten stehe, welche Bedeutung das *τρίτον εἶδος οὐσίας* für die Bildung der Weltseele habe, oder ob etwa dessen Erzeugung ein nichtiges Spiel sei: darüber lassen sie uns völlig im Dunkeln. — Ein besserer Weg ist nicht schwer zu finden: in der verschiedenartigen Natur beider Mischungen liegt die wahre Lösung der erhobenen Bedenken. Bei der ersten Mischung verschmelzen die Elemente (soweit sie überhaupt darin eingehen) so völlig mit einander, daß sie ihre Selbstständigkeit verlieren und ein neuer, einheitlicher Körper von mittlerer Natur entsteht; bei der zweiten dagegen sind die drei Elemente zwar zu einem Ganzen eng verbunden, doch so daß ein jedes derselben noch in dem Gemische seine Eigenthümlichkeit bewahrt, für sich besteht und seine besonderen Wirkungen ausübt. Die erste Mischung würden unsere Naturkundigen eine chemische, die andre eine mechanische (ein Gemenge) nennen. Oder, um in einem Platonischen Bilde das Verhältniß zu veranschaulichen: man betrachte das Ergebniß der ersten Mischung gleichsam als ein *ἔκγονον* der beiden Elemente (was sich durch Stellen wie Tim. p. 50 D. und Arist. Metaphys. A, 6 rechtfertigt); die zweite Mischung wird dann in der Familien-

6) Vgl. den Einwand, den Bonitz S. 67 gegen Böckh, mit dem wir in jener Beziehung übereinstimmen, erhebt.

7) So Bonitz S. 68; und Jules Simon, citirt von Martin I. S. 348.

gemeinschaft der Eltern mit dem Kinde ihr Analogon finden. Und daß diese Lösung nicht etwa eine willkürlich ersonnene ist, dafür zeugt u. A. Tim. 37 A, wo die verschiedenen Weisen der Erkenntniß auf jene drei Elemente der Seele: *ταὐτόν*, *θάτερον*, *οὐσία* zurückgeführt werden. Offenbar also bestehen diese Elemente noch in der ausgebildeten Seele nach ihrem eigenthümlichen Wesen, während bei der ersten Mischung, durch welche die *οὐσία* geworden ist, die erzeugenden Elemente ganz in die eine mittlere Natur ihres Erzeugnisses aufgegangen sind [8].

Steht somit fest, daß die Weltseele nach Platon diese 3 Elemente in sich trägt: das *ἀμερές* oder *ταὐτόν*, das *μεριστόν* oder *θάτερον*, endlich das zwischen beiden in der Mitte liegende *τρίτον οὐσίας εἶδος*, welches auch schlechthin *ἡ οὐσία* genannt wird: so

8) Eine eigenthümliche Ansicht stellt im Anschluß an Proclus (in Tim. p. 182) Martin auf. Er sagt (Etudes I S. 349 ff.): L'ensemble de ces trois phrases signifie que l'essence de l'âme résulte de l'union de trois essences, l'une indivisible et immuable, une autre divisée dans les corps, et la troisième formée du mélange des deux premières, entre lesquelles elle tient le milieu, et qu'en outre l'essence de l'âme offre un mélange de trois natures que Platon nomme le même, l'autre et l'essence. Näher erklärt dies Martin dahin (S. 359): der essence indivisible inhärire vorzugsweise, doch nicht ausschließlich, die Natur des Selbigen, der esseuce divisible dagegen vorzugsweise, doch auch wieder nicht ausschließlich, die Natur des Anderen, in der essence mixte et intermédiaire endlich seien beide Naturen im Gleichgewicht; jede der drei essences aber habe Theil an der dritten Natur, der *οὐσία* oder der existence. — Allein so gefällig diese Combination scheinen mag, sie entspricht nicht dem Zwecke der Erklärung. Plato nennt ausdrücklich die erste Substanz *ἀμέριστον καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσαν*, ihr inhäriren also zugleich die Untheilbarkeit (*ἀμεριστία*) und die Gleichförmigkeit oder Unwandelbarkeit (*ταὐτότης*); mithin bezeichnen die beiden Ausdrücke *τὸ ἀμερές* und *ταὐτόν* im concreten Gebrauch eine und dieselbe Substanz, und mit Unrecht schreibt Martin der untheilbaren Substanz neben der *ταὐτότης* auch einen Antheil an der *ἑτερότης* zu. Demnach können auch die *μεριστία* und *ἑτερότης* nur Eigenschaften ein und derselben (jener ersten entgegengesetzten) Substanz sein, wie denn auch offenbar, wenn Plato sie *μεριστὴν καὶ κ. τ. σ. γιγνομένην* nennt, in dem *γίγνεσθαι* die *ἑτερότης* liegt; wir dürfen daher nicht mit Martin der essence divisible auch einen Antheil an der *ταὐτότης* zusprechen. Wenn somit durch *ταὐτόν* die nämliche Substanz, wie durch *τὸ ἀμερές*, und durch *θάτερον* die nämliche, wie durch *τὸ μεριστόν* bezeichnet wird: so können auch die beiden übrigen bei der zweiten Mischung noch vorkommenden Ausdrücke: *ἡ οὐσία* und *τρίτον οὐσίας εἶδος* nur verschiedene Bezeichnungen des dritten Elementes dieser Mischung sein, und unter *οὐσία* ist hier nicht die Existenz, sondern jene mittlere Substanz, das Ergebniß der ersten Mischung, zu verstehen.

haben wir damit den Boden gewonnen für unsere Hauptuntersuchung Was versteht Platon unter einem jeden dieser Elemente? — Er nennt sie *οὐσίας*. Suchen wir zunächst aus diesem Namen einigen Aufschluß über ihre Natur, so zeigt sich uns freilich bei Platon ein sehr mannigfacher Gebrauch des Wortes *οὐσία*. Die verschiedenen Bedeutungen gliedern sich in folgender Weise: *Οὐσία* ist 1. s. v. a. *τὸ εἶναι*, und zwar a. in dem Sinne des Existirens (in welchem das Verb. finit. als Prädicat erscheint): *α*. die Idee des Seins (I), *β*. das Sein als ein den Dingen inhärirendes Attribut (II), b. in dem Sinne des Irgendwiebestimmtseins als Antwort auf die Frage: *τί ἐστιν*; (in welchem Sinne das Verb. fin. als Copula erscheint): das Wesen (III); — 2. s. v. a. *τὸ ὄν* (das Seiende, concret), a. im philosophischen Sinne: die Substanz (IV), b. im vulgären: das Vermögen (V) [9]. Doch wird die Entscheidung, welche dieser Bedeutungen an unserer Stelle zutreffe, nicht schwanken, sobald wir uns erinnern, wie nach der Platonischen Lehre (im Phädon) die Unsterblichkeit, welche der Seele zukommt, ihre Substanzialität zur Voraussetzung hat; als bloße Qualität, wie etwa als Harmonie der Elemente des Körpers, würde sie aufhören zu sein, sobald die Substanzen, deren Harmonie sie wäre, sich auflösten. Demnach ist die Seele eine für sich bestehende Substanz, und es können somit auch die Elemente, aus denen sie gemischt ist, nur Substanzen sein. In der Bedeutung also, die in dem Schema als die IV. erscheint, ist das Wort *οὐσία* an unserer Stelle zu verstehen.

Welche Substanzen aber sind es, die Platon mit jenen so fremdartigen Ausdrücken: das Untheilbare oder das Selbige, das Theilbare oder Andre, die dritte Art Substanz oder (schlechthin) die Substanz bezeichnet? Sollten sie nicht in irgendwelcher verwandtschaftlichen Beziehung zu den von unserem Philosophen sonst überall in den Vordergrund gestellten Objecten, den Ideen und den sinnlichen Dingen, oder vielleicht noch zu anderen und tieferen Prin-

9) Belege: zu I. Rep. VI, 509 B, Phaed. 78 D; zu II. Theaet. 246 C, Tim. 29 C; zu III. Tim. 37 A; zu IV. Protag. 349 B, Soph. 246 B, Phaed. 76 D, vgl. 78 D; zu V. Rep. 551 B, Tim. 20 A.

cipien des Platonischen Systems stehen? — Wir halten uns, um die Antwort zu finden, unserem Plane treu, zunächst an den Timäus selbst. Zwei Gattungen werden (p. 27 D ff.) unterschieden: die eine umfaßt das, was stets ist, nie wird, das Object der Vernunfterkenntniß, die andre das, was nie ist, immer wird, entsteht und vergeht, die Objecte der Sinneswahrnehmung; in jenem Unwandelbaren, den Ideen, sieht Platon ein ewiges Urbild, in diesem Wandelbaren, den Dingen der Welt, das zeitliche Abbild. Daß nun mit diesen beiden Gattungen der Dinge die beiden ersten Elemente der Weltseele verwandt sind, sieht man auf den ersten Blick; wir stellen, damit es um so mehr einleuchte, die einander entsprechenden Ausdrücke zusammen. Die erste Substanz der Weltseele nennt Platon (p. 35) *τὴν ἀμέριστον καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσαν οὐσίαν*, *τὸ ἀμερές*, *ταὐτόν*, die erste Gattung der Dinge (p. 27 ff.) *τὸ ὂν ἀεί*, *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν*, *τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον*, und er schreibt ihr das Sein (*οὐσία* II.) zu. Die zweite Substanz nennt Platon (p. 35) *τὴν περὶ τὰ σώματα γιγνομένην μεριστήν*, *κ. τ. σ. μεριστόν*, *θάτερον*, die zweite Gattung (p. 27 ff.) *τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί*, *ὂν δὲ οὐδέποτε*, *τὸ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν*, *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*, *ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*, und er schreibt ihr *γένεσις* zu. Was aber völlig entscheidet, ist die Stelle (p. 37), wonach die Weltseele vermittelst des Anderen das Sinnliche (*τὸ αἰσθητόν*) erkennt, vermittelst des Selbigen aber das Intelligible (*τὸ λογιστόν*) [10]; nun aber wird nach jenem den Hellenischen Philosophen gemeinsamen Grundsatz, den unverkennbar auch Platon theilte, das Gleiche durch das Gleiche, das Aehnliche durch das Aehnliche erkannt [11]. Also besteht zum mindesten eine

10) Es ist *τὸ λογιστικὸν* die Denkkraft, *τὸ λογιστόν* das Object des Denkens, daher die letztere Form hier mit Recht schon von Steph. gefordert.

11) Ausdrücklich zwar wird dieser Grundsatz von Platon nicht ausgesprochen, aber es beruht auf ihm alles, was er an jener Stelle (p. 36E—37 C) lehrt (vgl. p. 45 B, C), und mit Recht legt ihn Aristoteles (de an. I, 2, 7) grade in dieser Beziehung dem Platon bei: *γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*, vgl. die Comm. z. d. St., u. Sext. Emp. adv.

Aehnlichkeit, eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem ταὐτόν und den Ideen, zwischen dem θάτερον und den sinnlichen Dingen.

Doch dürfen wir nicht so weit gehen, beide zu identificiren und zu meinen, die Ideen selbst oder auch nur gewisse einzelne oder Eine Idee bildeten das ταὐτὸν, und andrerseits, die sinnlichen Dinge selbst oder irgend etwas Sinnliches bildete das θάτερον. Wir wollen dies jetzt, indem wir auf das Wesen der sinnlichen Dinge und namentlich der Ideen näher eingehen, nachzuweisen suchen; als Resultat dieser Untersuchung wird sich uns dann eine erste positive Ansicht über das ταὐτὸν und θάτερον ergeben. — Daß nichts Körperhaftes Element der Weltseele sein könne, bedarf nun wohl kaum des Beweises: Platon bezeugt ausdrücklich (Tim. 36 D, E), wie alles σωματοειδές erst der bereits vollendeten Weltseele eingefügt worden sei, nicht als ihr Bestandtheil, sondern als Leib, den sie regiere; er unterscheidet streng von dem sichtbaren Körper der Welt die zwar nicht gleich den Ideen ewige und nicht durch den νοῦς zu erkennende, sondern gewordene, aber doch unsichtbare, überhaupt nicht durch die αἴσθησις wahrzunehmende Seele. Aber eben so wenig kann die Weltseele die Ideen, sei es alle, sei es einzelne, als Element in sich enthalten. Die Weltseele hat ihren Sitz inmitten der räumlich ausgedehnten Welt und ist selbst mit einem jeden ihrer Elemente durch den ganzen Weltraum verbreitet (Tim. 34 B, 36 E); die Ideen dagegen sind an keinem Orte und können nicht in den Raum eingehen (Tim. 52 B). Und wer auch dieses Argument nicht gelten lassen wollte, indem er jene räumliche Ausbreitung der Seele für eine mythische Fiction erklärte (eine Behauptung, auf welche wir später zurückkommen): den würde doch schon die oben angeführte Stelle (p. 37 A), wonach die Weltseele ein von den Ideen (τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων) verschiedenes Wesen (ἀρίστη τῶν γεννηθέντων), ein für sich bestehendes Einzelwesen ist, zu der Anerkennung nöthigen, daß auch nicht irgend eine Idee als Element in ihr enthalten sein kann; denn

Math. I, 13, 303; VII, 92. — Nach Philolaus: ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν (s. Böckh, Philolaos S. 192). Mit der Lehre des Empedokles stellt schon Aristoteles die Platonische zusammen.

ausdrücklich läßt Platon die Gesammtheit der Ideen absolut getrennt von allem Gewordenen für sich bestehn und unwandelbar in sich selbst beharren als das κατὰ ταὐτὸν ἔχον εἶδος, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν (p. 52A). So bestimmt aber auch und für den vorurtheilsfreien Blick unverkennbar diese Stellen Platons Ansicht bekunden, so hat doch der Irrthum, als ob nach Platon eine oder mehrere Ideen Elemente der Weltseele bildeten, in mancherlei Formen eine weite Verbreitung gefunden [12]), und seine Widerlegung erheischt daher ein näheres Eingehen auf das Wesen der Platonischen Ideen.

Den Grund und Quell der Ideenlehre Platons zeigt uns die Stelle Tim. p. 51 D sqq. Dort geht Plato von dem Unterschiede der Vernunfterkenntniß (νοῦς) und der richtigen Meinung (δόξα ἀληθής) aus: jene entstehe durch Belehrung vermittelst wahrer Rede und bleibe unwandelbar; diese entstehe vermittelst der bloßen Ueberredung und unterliege dem Wechsel. Diesem Unterschiede in der Erkenntniß gemäß stellt Platon einen gleichen für die Objecte der Erkenntniß auf: die eine Classe sei unwandelbar sich selbst gleich, ungeworden und unvergänglich, wahrhaft ewig — dies sind die Ideen; die andere Classe sei wandelbar, geworden und vergänglich in der Zeit — dies sind die sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Dinge. — Eben dies aber war auch historisch die Genesis der Platonischen Ideenlehre. Aristoteles berichtet uns (Met. A, 6; M 4), Platon habe zuerst (durch Kratylus) die Heraklitische Lehre kennen gelernt, wonach alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, demnach kein Wissen zulasse, und dieser Ansicht sei er auch in der Folge getreu geblieben. Später habe er durch Sokrates, den Vater der Induction und Definition, ein Wissen gefunden, und zwar auf einem nicht sinnlichen, dem ethischen Ge-

12) So meint Ritter (Gesch. der Ph. II S. 268. 1830), eine jede einzelne Seele werde von Platon als eine Idee angesehen. Aus drei Ideen soll nach Herbart die Platonische Weltseele gemischt sein (Einleitung in die Philos. §. 124 Anm.); dieselbe Ansicht vertritt Bonitz (in der zweiten seiner beiden Disp. Plat. 1837). Daß zwei anderartigen Elementen als das dritte die Idee des Seins zugemischt sei, behauptet Stallbaum (in s. Ausg. zu der St.).

biete; so sei er zu der Ansicht gelangt, das Wissen und die Begriffsbestimmung, woran das Wissen geknüpft sei, beziehe sich nur auf unsinnliche Objecte, und solche Objecte habe er Ideen genannt. — In diesem Berichte lassen sich 3 Momente unterscheiden: 1. Platon stellt überall da Ideen auf, wo eine allgemeine Begriffsbestimmung, ein κοινὸς ὅρος, möglich ist, aber nicht als ob er den Begriff selbst Idee genannt habe; vielmehr ist ihm die Idee das Object, welches durch den Begriff erkannt wird (τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προςηγόρευσεν, wo τὰ τοιαῦτα auf jene Objecte zurückgeht, welche den κοινὸς ὅρος zulassen). — 2. Objecte allgemeiner Begriffsbestimmungen sind aber nicht die sinnlichen Dinge, sondern eine andere neben ihnen und von ihnen getrennt existirende Gattung des Seienden. — Mit diesen beiden Seiten des Aristotelischen Berichtes kommen die eigenen Aeußerungen Platons auf's Genaueste überein, wie schon die angeführte Stelle aus Tim. lehrt; wir wollen hier die Beweisstellen nicht häufen. — 3. Der Grund, weßhalb Platon die Ideen von dem Sinnlichen trennte, lag darin, daß er mit Heraklit das Sinnliche in beständigem Fluß und Wechsel begriffen glaubte und darum nicht für ein Object des Wissens ansah, mit Sokrates aber das Ethische für begrifflich erkennbar hielt. — Diese dritte Seite des Aristotelischen Berichtes ist nun zwar nach ihrem positiven Inhalte gleichfalls durchaus als historisch richtig anzuerkennen, ist aber, wie die Vergleichung der Platonischen Schriften ergiebt, einer wesentlichen Ergänzung bedürftig, um nicht zu einer falschen Ansicht zu verleiten. Daß nämlich Platon ursprünglich nur auf ethischem Gebiete Ideen aufstellte, ist nicht zu bezweifeln, seine frühesten Dialoge bestätigen es; daß ferner dieser Umstand für Platon eine mitwirkende Ursache und zwar die historisch erste, zur Trennung der Ideen von dem Sinnlichen war, mag nicht minder wahr sein; allein wollte man darin den wesentlichen Grund, die eigentliche Hauptursache der Trennung suchen, so würde dies ein Mißverständniß sein. Denn läge hierin das Wesentliche, so würde nach Platon die Sphäre des Ideellen mit der des Ethischen zusammenfallen oder doch dieselbe umschließen müssen; nun aber kreuzen sich vielmehr bei Platon beide Sphären so, daß zwar

einige Ideen ethischer Art sind, aber theils andere Ideen nicht ethisch sind, theils auch einiges Ethische (nämlich die einzelnen sittlichen Empfindungen, Strebungen, Handlungen) nicht Idee ist. Platon stellt nämlich außer den ethischen Ideen der Gerechtigkeit, Frömmigkeit rc. auch Ideen nicht ethischer Objecte, z. B. eine Idee des Tisches, des Bettes rc. auf (s. Rep. X p. 596, vgl. Parm. p. 130); andrerseits aber läßt Platon auf dem ethischen Gebiete selbst von dem einzelnen Sittlichen jeder Art die entsprechende Idee nicht minder streng gesondert existiren, als auf dem Gebiete der sinnlichen Dinge (so Parm. 130: οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό u. a.), und auch dies nicht ohne den Anlaß in der Heraklitischen Lehre zu finden, nach welcher nicht nur die sinnlichen Dinge dem widerspruchsvollen Wechsel unterworfen sind, sondern auch das Gute und Böse (das Einzelne nämlich, welches der ionische Philosoph allein noch kannte) in dasselbe zusammengeht nach Art des Bogens oder der Leier) (s. Schleierm. Herakl. S. 413). Wir werden also, den Aristotelischen Bericht ergänzend, sagen müssen, daß Plato, da er mit Heraklit alles Einzelne in beständigem Fluß glaubte, durch Sokrates aber vermittelst allgemeiner Begriffsbestimmungen (welche dieser zunächst auf dem ethischen, Platon selbst aber weiter gehend auch auf andern Gebieten aufstellte) eine feste, unwandelbare Erkenntniß fand, darauf geführt wurde, neben dem Einzelnen (auf sinnlichem und ethischem Gebiete) ein an und für sich und getrennt von jenem existirendes Unwandelbares anzunehmen, welches das Object der Erkenntniß durch allgemeine Begriffe sei. Wie nämlich Platon sah, daß unseren einzelnen Anschauungen oder überhaupt Sinneswahrnehmungen einzelne reale Objecte entsprechen, so, meinte er, müßten auch unseren allgemeinen Begriffen Objecte, und zwar jedem einzelnen Begriff ein einzelnes Object entsprechen, unwandelbar, wie der Begriff selbst: eben diese Objecte sind es, die er Ideen nennt [13]). Er fand das Unwandelbare, Beharr-

13) So sagt Platon Parmen. 132 B: der Begriff (νόημα) könne nicht bloß in der Seele sein, ohne daß ihm etwas in der Wirklichkeit entspreche; er könne nur Begriff von etwas sein, und zwar von etwas Einzelnem (ἑνός τινος), welches eben jener Begriff als bei allen einander gleichartigen Einzeldingen befindlich (ἐπὶ πᾶσιν ἐπόν, Schleierma-

liche, welches durch den Begriff erkannt werden und Gegenstand der Wissenschaft sein könne, nicht (wie Aristoteles) in dem Einzelnen und im Wechsel der Erscheinungen etwa als den diesem inhaftenden Gattungscharakter und als das in allem Geschehen feste und ewige Naturgesetz, sondern nur neben dem Einzelnen und jenseit des Wechsels. Dies ist es, was Aristoteles meint, wenn er die Platonische Idee als das ἓν παρὰ πολλῶν bezeichnet, und dem Platon das χωρίζειν der Ideen vorwirft (s. Ar. Met. A, 6; Z, 14; M, 4 u. 9; u. a.); es ist dasselbe, was im Anschluß an Parm. 135 A, wo die Idee als eine οὐσία αὐτὴ καϑ' αὑτὴν bezeichnet wird, Substanziirung der Ideen genannt werden mag [14]. Alles Bisherige aber zeigt uns nur eine Seite der Ideenlehre, nämlich die logisch-metaphysische; die andere, die ästhetische, ist nicht weniger in Betracht zu ziehen. Reflexion auf die gemeinsamen Gattungscharaktere und Abstraction des Bewußtseins von den besondern Eigenschaften der einzelnen Dinge bezeichnen den ersten Weg der Begriffbildung; aber von vielen Begriffen, namentlich den ethischen und ästhetischen aller Art, nicht minder den mathematischen, werden durch jene logischen Functionen, erst gewisse Rudimente gewonnen; zu ihrer Vollendung bedarf es

cher ungenau: 'in allen jenen Dingen', als ob ἐν πᾶσιν ἐνὸν stände) bemerke als eine gewisse Gestalt oder Idee (μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν). Vgl. Rep. X, 596 A, und andere oft cit. Stellen.

14) Unter den neueren Darstellern der Platonischen Ideenlehre spricht ihre wahre Bedeutung am schärfsten und bestimmtesten Herbart aus (Einl. in die Philos. § 121): „Man betrachte diese allgemeine Begriffe als Erkenntnisse realer Gegenstände, deren jeder in seiner Art, gleich dem entsprechenden Begriff, nur einmal vorhanden ist; diese realen Gegenstände sind die Platonischen Ideen." Weniger genau behauptet Bonitz (S. 15), die Platonischen Ideen seien „notiones praeditae essentia"; denn nicht den Begriffen selbst theilt Platon reale Existenz zu und läßt nicht sie selbst die Ideen bilden, und es ist nicht wie Bonitz (bes. S. 12 gegen K. F. Hermann) behauptet, nach Platon Sein und Denken identisch; sondern es entsprechen nur den Begriffen nach Platon ebensoviele wirklich existirenden Dinge, welche durch dieselben erkannt werden, d. i. ebensoviele Ideen. Um dieser Ungenauigkeit willen dürfte auch Bonitz seine Auffassung gegen die Einwürfe, welche besonders Trendelenburg, Stallbaum, K. F. Hermann dagegen erhoben haben, schwerlich mit der Evidenz vertreten können, mit welcher doch die Herbart'sche Grundansicht über die Platonische Ideen- und Gotteslehre als die echt historische aufrecht erhalten werden kann und muß.

des Hinzutretens jener andern Seelenthätigkeit, welche unser Sprachgebrauch die idealisirende nennt. Beides geht bei Platon im Allgemeinen noch ungesondert zusammen: seine Ideen entsprechen als die realen Gegenbilder nicht den durch bloße Abstraction gewonnenen Begriffen, sondern jenen idealisirten (Muster-) Begriffen, aus denen alle Mängel des empirisch Gegebenen ausgeschieden, in denen aber das Beste und Schönste erhalten und zu einer über das Maß des in der Wirklichkeit Erreichbaren hinausgehenden Vollkommenheit gesteigert worden ist. Ja diese ästhetische Seite trat ursprünglich für den poetischen Sinn des Jünglings Platon entschieden in den Vordergrund, bis allmählich mit zunehmender Reife des Alters die logische Betrachtung sich die höhere Geltung erzwang, ohne daß es doch Platon gelungen wäre, das ästhetische Moment hier rein auszuscheiden und eben dadurch für dasselbe ein anderes Gebiet selbstständiger und legitimer Herrschaft zu gewinnen. So bezeugt er selbst im Parmen. (p. 130) — denn durch den Mund des Sokrates erzählt er ohne Zweifel die Geschichte seiner eigenen Ideenlehre — daß er sich anfangs gescheut habe, andere Ideen als ethisch-ästhetische anzunehmen; ob das ästhetisch Indifferente, welches gleich sehr schön oder häßlich werden kann (wie der Mensch, das Feuer, das Wasser), Ideen zulasse, darüber habe er oft Bedenken gehabt (in Folge des Kampfes der beiden Seiten, die ihm selbst unbewußt in seiner Ideenlehre lagen); von dem ästhetisch Abstoßenden aber habe er entschieden keine Ideen aufstellen mögen — dies aber nur darum (wie er den gereiften Denker Parmenides urtheilen läßt), weil damals noch nicht die Philosophie von ihm ganz Besitz genommen habe. Demgemäß finden wir auch die rein logisch-metaphysische Definition der Idee: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν* erst in der Rep. und dort wiederum erst im zehnten Buche (init.), welches erweislich längere Zeit nach Veröffentlichung der früheren verfaßt worden ist [15]; Ideen, wie die des Tisches und Bettes würde man in Platons Jugendschriften vergeblich suchen.

15) S. K. F. Hermann, disp. de loco Plat., ap. Jahn p. 597. 1832; Plat. Philos. S. 540, und die das. S. 692 cit. St. Gell. N. A. XIV, 3.

Ein anderes höchst interessantes Document des Kampfes zwischen den beiden Seiten der Ideenlehre ist Rep. VI, p. 509 B. Die höchste der Ideen nämlich würde nach rein logischer Schätzung in der Idee des **Seins** gefunden werden müssen, da diese dem **allgemeinsten** Begriffe entspricht (denn allem Materiellen und Ideellen kommt ja das **Sein** zu), nach der ethischen Schätzung aber in der Idee des **Guten** (da ja nichts besser als diese sein kann): Platon enscheidet dort den Rangstreit dahin, daß die Idee des Guten die des Seins an Würde und Macht noch überrage. — Noch ist das Verhältniß der Ideen zu den Begriffen und zu den Dingen kurz zu berühren. Die **Begriffe** hat die Seele nach Platon durch ein unsinnliches Anschauen der Ideen gewonnen (Phaedr. 249 A). — Die **Dinge** tragen auch **in sich** eine ideelle Seite, vermöge deren sie die Erinnerung an die Ideen zu wecken vermögen (Phaedon. 72 E ff.) und den Ideen zustreben (75 B); es sind dies eben ihre allgemeinen Eigenschaften, ihre Gattungscharaktere: Platon nennt dies ein Theilhaben (*μέθεξις*) an der Ideen. Die Art und Weise aber, wie die Dinge an den Ideen Theil haben, hat Platon im Verfolg seiner philosophischen Entwicklung sehr verschieden bestimmt, was hier freilich nur angedeutet werden kann. In den ältesten Schriften (zu denen Phaedr. nicht gehört) sucht Platon vermittelst der Sokratischen Methode der Induction und Definition den allgemeinen Begriff, und **unterscheidet** diesen zwar sorgfältig und streng von dem Einzelnen; daß aber sein reales Gegenbild, die Idee **getrennt** von den Einzeldingen für sich existire, lehrt er dort noch eben so wenig, wie es nach dem Zeugnisse des Aristoteles (Met. M, 4: *ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει*, cf. 9 extr.) Sokrates gethan hatte. In einer zweiten Reihe von Schriften trennt zwar Platon die Ideen von den inhaftenden Qualitäten der Einzeldinge und legt jenen eine substanzielle Existenz bei, läßt aber die Art der Gemeinschaft unbestimmt, und spricht selbst zuweilen so, als ob die Ideen, unbeschadet ihrer substanziellen Existenz, doch auch in die sinnlichen Dinge eingehen, in ihnen weilen, sie wieder verlassen könnten [16]. In der dritten und letzten Reihe

16) So unterscheidet Platon im Phaedon von den Dingen die ihnen

von Schriften endlich bestimmt Platon die Gemeinschaft der sinnlichen und veränderlichen Dinge mit den Ideen, die *μέθεξις*, dahin, daß darunter nichts anderes als Nachahmung (*μίμησις*, *ὁμοίωσις*) zu verstehen sei, eine zeitliche Nachbildung ewiger Urbilder. Hierdurch wird erst die Trennung der Ideen von allen gewordenen Dingen vollendet: jene existiren nunmehr absolut für sich, allen Schranken des Raumes und der Zeit enthoben [17]. Und dieser dritten Classe gehört ohne Zweifel der Timaeus an, worin Platon die gesonderte Existenz der Ideen in solcher Strenge festhält, daß er für die Gemeinschaft, in welcher mit ihnen die zeitlichen und weltlichen Dinge stehen, nicht einmal mehr den allgemeineren Ausdruck *μετέχειν* gebraucht, sondern die letzteren nur noch *μιμήματα* oder *ὁμοιώματα* oder *εἰκόνας παραδείγματος ἀϊδίου* nennt.

inhärirenden Qualitäten, und von diesen wiederum die für sich in der Natur existirenden Ideen. So 103 B: *τὸ ἐναντίον πρᾶγμα — τὸ ἐναντίον αὐτὸ τὸ ἐν ἡμῖν — τὸ ἐναντίον αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει*, so wird 102 D neben die großen Dinge theils *τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος*, theils *αὐτὸ τὸ μέγεθος* gestellt. Jede Idee existirt für sich substanziell, *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* (100 B). Andrerseits aber redet Platon doch von einer *εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη* (100 D) der Idee in den Einzeldingen. Er läßt Ideen in dieses oder jenes Einzelding eingehen oder nicht eingehen (*ἐλθεῖν* oder *μὴ ἐλθεῖν*) und gebraucht ebenso die Worte *ἥκειν*, *ἐγγίγνεσθαι*, *ἐπιέναι*, *ἐνεῖναι* (so 104 B: *τῇ ἐν αὐτοῖς οὔσῃ ἰδέᾳ* 104 E: *ἐπὶ τὰ τρία ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα οὐδέ ποτε ἥξει*).

17) Der Dialog, in welchem dieses Verhältniß ausführlich und in solcher Art erörtert wird, daß man erkennen muß, wie Platon selbst sich zuerst zu einer bestimmteren Ansicht durchringt, ist der Parmenides, der daher an die Spitze dieser dritten Schriftengruppe zu stellen sein wird. Dort werden mehrere Weisen, wie jene Gemeinschaft gedacht werden könne, durchversucht; gegen alle zwar werden Einwürfe vorgebracht und nicht gelöst, gegen die Bestimmung der *μέθεξις* als *μίμησις* oder *ὁμοίωσις* aber nur der nämliche, durch welchen auch die Ideenlehre selbst bekämpft wird, und welchen daher Platon selbst nicht für gegründet halten kann. — Nebenbei bemerke ich: da dieser Einwand der nämliche ist, den Aristoteles öfter erhebt, wenn er der Ideenlehre vorwirft, sie führe zur Annahme eines *τρίτος ἄνθρωπος*, und da Aristoteles bei der Fülle von Aporien, die er sonst noch aus der Ideenlehre zu entwickeln weiß, schwerlich auf einen von Platon selbst aufgefundenen und längst offen aufgestellten Einwand so großes Gewicht legen würde, als wir ihn auf jenen *τρίτος ἄνθρωπος* legen sehen, dazu ohne alle Andeutung, daß er nicht selbst der Urheber desselben sei: so möchte es mindestens für sehr wahrscheinlich gelten dürfen, daß Platon zur Composition des Parmenides durch Einwürfe, die ihm sein Schüler Aristoteles (vielleicht nur mündlich) vortrug, veranlaßt worden sei.

Dieser Bedeutung der Ideenlehre gemäß kann nun zunächst nicht die einzelne Seele (wie Ritter will) aus Platons Sinne eine Idee genannt werden. Die Idee entspricht nur dem logisch Allgemeinen (Rep. X init.); selbst ein einzelnes alleiniges Exemplar einer Gattung würde nur der Idee dieser Gattung theilhaftig, nicht die Idee selbst sein. Die Seele als unsinnlich ist den Ideen verwandt (Phaedon. 79 E, 80 B), aber nicht selbst eine Idee; sie wird ausdrücklich (104 C, 105 D) zu den ἄλλ' ἄττα gerechnet, welche auch, gleich wie die Ideen, das Herankommen gewisser Gegentheile nicht ertragen; sie wird (106 D) von dem αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος, welches (eben als εἶδος) ohne weiteren Beweis als ewig angenommen wird, als verschieden und (da es für sie des Beweises bedarf) als verschiedenartig betrachtet. Die Seelen der Gestirne werden Tim. 41 A, B als geworden und daher ihrer Natur nach zerstörbar und nur vermöge des göttlichen Willens unsterblich bezeichnet und sind somit generisch verschieden von den ihrer Natur nach ewigen Ideen (Tim. 38 C). Daß aber ferner auch nicht (mit Herbart, Bonitz, Stallbaum ꝛc.) Ideen als Elemente der Weltseele angesehen werden können, die ein gewordenes, zeitliches Einzelwesen ist, wird nunmehr aus dem, was wir über die absolute, von allem Zeitlichen gesonderte Existenz der Ideen und über die Beschränkung der μέθεξις im Tim. auf bloße μίμησις oder ὁμοίωσις nachgewiesen haben, selbst abgesehen von der einzelnen oben angeführten Beweisstelle (52 A), einleuchtend sein. — So ist denn weder etwas Körperhaftes, noch eine Idee Element der Weltseele, wohl aber steht das erste Element in einer gewissen Verwandtschaft zu den Ideen, das zweite zu den sinnlichen Dingen. Die wesentliche Natur der Ideen ist die ταυτότης und (nach p. 37 A) die οὐσία ἀμέριστος, und das erste Element wird ἡ ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία oder ταὐτὸν genannt; die wesentliche Natur der sinnlichen Dinge ist die ἑτερότης und (37 A) die οὐσία σκεδαστή, und das zweite Element wird ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία oder θάτερον genannt: mithin sind diese Elemente der Weltseele eben dasselbe als Substanzen, was den Ideen und was den sinnlichen

Dingen als Attribut inhaftet. Das erste Element ist das Wesen der Ideen, aber nicht sofern es diesen selbst inhärirt, sondern als eine neue für sich bestehende Substanz; das zweite Element ist das Wesen der körperlichen Dinge, wiederum nicht sofern es diesen inhärirt, sondern zu einer zweiten Substanz verselbstständigt. Das dritte Element, aus der ersten Mischung der beiden anderen hervorgegangen, hält, wie die Weltseele selbst, eine gewisse Mitte zwischen der ideellen und sinnlichen Natur und bildet daher die Substanz, welche die eigenthümliche Natur der gesammten Weltseele in sich selbstständig darstellt, weßhalb auch mit Recht dieses Element der Weltseele als solches ἡ οὐσία schlechthin genannt werden kann.

Werfen wir nun, nachdem wir diese erste Bestimmung gewonnen haben, einen vergleichenden Blick, auf frühere Erklärungen, so finden wir, wie eine ganze Familie von Interpreten, an deren Spitze Krantor steht (s. Plut. ψυχ. c. 1—2), gleichfalls die Richtung eingeschlagen hat, die Elemente der Weltseele auf die Gattungen der Dinge, namentlich das erste auf die Ideen, das zweite auf die Körperwelt zu beziehen; so unter den Neueren vornehmlich Stallbaum, Zeller und Ritter (wiewohl der Letztere auch jede einzelne Seele eine Idee sein läßt). Die Art der Beziehung bleibt freilich bei vielen unklar, und einige reden auch wohl bald so, als wollten sie die Gesammtheit der Ideen selbst und andrerseits die körperliche Materie selbst, bald dagegen, als wollten sie nur deren Wesen und Natur als Elemente in die Weltseele eingehen lassen; in der Bestimmtheit, in welcher wir unsere Ansicht entwickelt haben, haben wir sie nicht vorgefunden. Allein es tritt nun erst recht die Frage hervor: wie sollen wir uns jene Umwandelung des Wesens der Ideen- und der Körperwelt zu eigenen Substanzen denken, und welche Stelle diesen Substanzen, so wie der Weltseele selbst, in der Gesammtheit alles Seienden anweisen? Noch ist das Ziel einer in sich geschlossenen und gerundeten Deutung nicht erreicht; auch ein historischer Anlaß spornt uns zu erneuter Forschung, da eine zweite keineswegs zu verachtende Familie von Interpreten, deren Urheber Speusippus und Xenokrates vielleicht sogar auf mündliche Aeußerungen ihres Lehrers, des besten

Interpreten seiner eignen Worte, bauen mochten, einen wenigstens scheinbar ganz anderen Weg eingeschlagen hat, indem sie die Elemente der Weltseele auf gewisse mathematische Elemente zurückführt. Wir nehmen demnach die Untersuchung von Neuem auf, indem wir, nunmehr von dem Ganzen des Platonischen Systems ausgehend, die Stelle zu ermitteln suchen, welche in demselben sowohl die Weltseele im Allgemeinen, als ihre einzelnen Elemente einnehmen.

II. Platon theilt Rep. VI (p. 510) die Gesammtheit des Seienden auf folgende Weise ein:

Ὁρατὸν (αἰσθητὸν) γένος.		Νοητὸν γένος.	
εἰκόνες.	σώματα.	μαθηματικά.	ἰδέαι.

Zwischen dem Sinnlichen und den Ideen steht demnach das Mathematische, und nur dies, in der Mitte. Dasselbe bezeugt Aristoteles (so Met. A, 6: *τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ*); erst Speusippus habe eine größere Zahl von Gattungen des Seienden angenommen (Met. Z, 2). Nun aber hält, dem Obigen gemäß, auch die Weltseele die Mitte zwischen den Ideen und dem Sinnlichen: demnach muß sie, wenn anders Platon consequent verfährt, der Gattung der mathematischen Dinge angehören. Und daß dies, so fremdartig es uns erscheinen mag, Platons wirkliche Ansicht ist, dafür zeugt schon die räumliche Ausbreitung der Weltseele und die Vertheilung ihrer Substanz arithmetischen Verhältnissen gemäß. Die mathematischen Dinge unterscheiden sich von den Ideen durch vielfaches Vorhandensein des Gleichartigen, von dem Sinnlichen durch feste Bestimmtheit (vgl. Ar. Met. A, 6); so steht auch die Weltseele als räumlich getheilt, zeitlich bewegt und somit in sich vielfach unter den Ideen, aber durch die harmonische Distanz ihrer Theile und das feste Gesetz ihrer Bewegung über dem Sinnlichen. Von dem Sinnlichen führt (nach Rep. VII) der aufsteigende Weg der Erkenntniß durch das Mathematische zu den Ideen, und der absteigende wiederum durch das Mathematische von den Ideen bis zum Sinnlichen; ebenso ist die reale Vermittlung zwischen den Ideen und dem Materiellen Aufgabe der Weltseele; ihr und ihren Theilen, den Seelen der Gestirne, wird (Tim. 41 A) die Function übertragen, die Körper-

welt dem Vorbilde der Ideen gemäß zu gestalten. — Ausdrücklich schreiben dem Platon diese Ansicht zu: Posidonius im Anschluß an Speusippus (s. u.), Aristander, Numenius, Severus (bei Procl. in Tim. p. 187).

Fragen wir nun ferner nach der Bedeutung der einzelnen Elemente der Weltseele: so tritt uns zunächst hinsichtlich jenes zweiten, welches, wie oben gezeigt, das Wesen der Körperwelt zu einer gewissen Substanz verselbstständigt in sich darstellt, eine Ansicht entgegen, welche es in die primitive Materie setzt von der Platon Tim. 48 E ff. handelt [18]. Diese Ansicht scheint beim ersten, oberflächlichen Blick so naturgemäß zu sein, daß u. a. Stallbaum meint, wer mit Hintansetzung der Interpreten nur auf Platon höre, müsse sich zu ihr bekennen. Allein in der That sind ihr schon die Worte Platons wenig günstig. Platon nennt jenes Element (35 A) κ. τ. σ. γιγνόμενον und θάτερον, die primitive Materie dagegen (50 B) ταὐτὸν ἀεὶ προςρητέον, und läßt nicht sie selbst werden, sondern nur das Werdende in sich aufnehmen; dazu bezeugt er ausdrücklich (49 A), er habe im Vorhergehenden (also auch 35 A) noch nicht von ihr geredet. Doch müssen wir, um eine zuverlässige Entscheidung zu gewinnen, das Wesen und die Bedeutung jener primitiven Materie einer eingehenderen Untersuchung unterwerfen.

Um Platons primitive Materie zu verstehen, fragen wir, was den Philosophen auf ihre Annahme geführt hat. Er bedurfte dieser Hypothese, um das Werden der sinnlichen Dinge zu erklären. Alles Werden geschieht nach einem ewigen Vorbilde, den Ideen, und es sind daher von der Gemeinschaft mit diesen alle Formen und Qualitäten der sinnlichen Dinge herzuleiten (Tim. 28). Aber es liegt in diesen Dingen ausserdem etwas, das nicht von der Theilnahme an den Ideen herrühren kann, eine gewisse Grundlage, die noch bleiben würde, möchten auch alle Formen und Qualitäten aufgehoben werden. Dieses Bleibende, welches in allem Wechsel von Ent-

18) So Stallbaum (S. 136) und Ritter (S. 352 vgl. 323 der 1. Aufl.); auch Zeller, da er (S. 225) sagt, der Ausdruck θάτερον sei Tim. 35 A für die Materie gebraucht.

stehen und Vergehen (nicht, wie die Ideen, jenseit desselben) unwandelbar beharrt, sind nun nicht etwa die 4 Elemente des Empedokles, da ja diese schon bestimmte Qualitäten haben, überhaupt nicht mehrere Körper, da die Eigenschaften, durch welche sie sich unterscheiden könnten, eben aufgehoben sein sollen, ebensowenig also auch ein einzelner irgendwie bestimmter Körper, noch weniger ein Chaos, in dem alle möglichen Qualitäten, nur ordnungslos vermengt, vorkämen: es ist vielmehr ein Urstoff, dem schlechthin jede Bestimmtheit (da solche erst in Folge einer Gemeinschaft mit den Ideen zutreten kann) fehlt, und der daher auch nicht als körperlich (was schon eine Qualität sein würde) bezeichnet werden darf. Gleichwie vielen Statuen das nämliche Gold, woraus sie nach einander bereitet worden sind, oder vielen Figuren dasselbe Wachs, so liegt allem, was entsteht, wechselt und vergeht, jener Urstoff als Substrat zum Grunde (p. 49 ff.). Materie (ὕλη) nennt ihn zwar nicht Platon selbst, aber schon Aristoteles in seiner Darstellung der Platonischen Lehre (Phys. IV, 2), und es ist dies in der That ein bezeichnender Name, wofern nur die Materie nicht als schon körperlich bestimmt, sondern nur als Bedingung der Möglichkeit körperlicher Existenz aufgefaßt wird. Primitive Materie werden wir sie zum Unterschiede von einer unten zu erwähnenden secundären nennen müssen. Da die Materie, wiewohl Substrat aller Veränderungen, doch nie selbst anders werden kann, so theilt sie eine gewisse Unwandelbarkeit mit den Ideen, ein Vorzug, der da die Materie im Vergleich mit den wandelbaren sinnlichen Dingen doch keineswegs höher, sondern (als aller Gemeinschaft mit den Ideen ermangelnd) tiefer zu stellen ist, sehr auffallend und kaum erklärbar ist. Platon läßt sie daher zwar *μεταλαμβάνειν τοῦ νοητοῦ*, aber *ἀπορώτατά πῃ* (Tim. 51 A). Die Ideen sind *νοητά*, die sinnlichen Dinge sind *δοξαστὰ καὶ πιστά*, die Materie als etwas noch tiefer Stehendes wird daher *μόγις πιστόν* genannt; und doch weil sie unwandelbar und immer sich selbst gleich ist, so schleicht sie sich gewissermaßen auf illegitime Weise ohne Bürgerrecht in das Gebiet der *νοητά*, der nicht sinnlich, sondern durch den *λόγος* zu erfassenden Dinge ein; darum heißt sie *μετ' ἀναισθησίας λογισμῷ*

τινι νόθῳ ἁπτόν (52 B) und *δυςαλωτότατον* (51 B). Alle diese Ausdrücke sind daher, wiewohl von seltsamer Art, aus dem Zusammenhange der Platonischen Lehre leicht erklärlich; eine wahre Schwierigkeit aber liegt darin, daß Platon die Materie auch *χώραν* und *ἕδραν* nennt und das Sein oder vielmehr das Werden in ihr zugleich auch als das Sein oder Werden *ἔν τινι τόπῳ* bezeichnet (52, A, B): es knüpft sich daran die Streitfrage, ob nach Platon die sogenannte Materie vielleicht nichts anderes als der Raum sei [19]. Die, welche (mit Böckh) annehmen, daß „Platon grade durch die Entwicklung des den Alten nicht nahe liegenden Begriffes des Raums die Materie ausmerzen wollte", berufen sich vornehmlich darauf, daß jenem Princip kein wahres Sein zukomme; denn da nach Platonischer Ansicht nur die Ideen wahrhaft seien, das Sinnliche aber als werdend in der Mitte stehe zwischen Sein und Nichtsein, so könne jenes dritte Princip nur ein Nichtseiendes, ein *μὴ ὄν* sein; woraus dann folgen soll, daß es nicht Materie, sondern nur der Raum sei — eine Schlußfolgerung, die gewiß nicht in Platons Sinne gelten kann, da dieser Philosoph ohne Zweifel jener materiellen Masse, dem Substrat der körperlichen Dinge, das Prädicat eines *μὴ ὄν* sehr wohl beilegen, dem Raume aber als der Bedingung der Möglichkeit geometrischer Gestalten, also einer höheren Gattung der Dinge, sicherlich nicht einen geringeren Grad des Seins zuerkennen konnte. — Durch die Zurückweisung jenes unplatonischen Argumentes meinen wir nun allerdings noch nicht die Streitfrage enschieden, sondern uns nur erst das Recht erkämpft zu haben, aus einer philologisch genauen Erörterung des Wortsinnes der Platonischen Stelle (Tim. 49—52) die Entscheidung zu entnehmen. — Die Annahme, welche jenes Princip den Raum sein läßt, ist zweifach ausgebildet worden: theils so, daß die Dinge, welche es aufnimmt, bereits an sich selbst materiell gedacht werden [20],

19) Diese Ansicht vertritt Böckh (Stud. S. 25 ff.) und nach ihm Ritter (S. 321), Schleiermacher (G. d. Phil. S. 105), Zeller (Ph. d. Gr. S. 220 ff.); zu der entgegengesetzten (wonach die Materie von dem bloßen Raum verschieden ist) bekennen sich mit allen alten Interpreten auch Bonitz (S. 65), K. F. Hermann (Sokrat. Syst. S. 45), Stallbaum, Brandis (S. 297 ff.).

20) So Böckh (S. 32): „Die Materie ist selbst wieder ein Frem-

theils so, daß der Raum selbst vermöge der Figurenbildung in materielle Körper übergehen soll [21]). Prüfen wir beides an den Worten Platons. Für das erste scheint allerdings zu sprechen, daß Platon die Abbilder (*μιμήματα*) der Ideen, d. h. die sinnlichen Dinge, in jenes aufnehmende Princip eingehen (p. 50 C) und wiederum austreten läßt; daß er sagt, in ihm geschehe alles Werden. Aber es sprechen doch allzu entschieden dagegen Ausdrücke, wie *ἐκμαγεῖον*, *μήτηρ*, *τιθήνη*, ferner die Vergleichung mit dem Wachs und Gold, was alles beweist, daß Platon aus ihm nicht minder als in ihm die materiellen Körper will werden lassen; und damit durchaus kein Zweifel übrig bleibe, nennt Platon das Wasser den Theil jenes Princips, der sich zum Wasser gestaltet habe (*μέρος ὑγρανθέν*) und ebenso das Feuer den Feuergewordenen Theil (*μέρος πεπυρωμένον*) desselben — ein Ausdruck, der allein schon hinreichen würde, um die Annahme in jener ersten Form zu stürzen. Die erwähnten Stellen aber, auf die sie sich stützt, finden ihre richtigere Erklärung durch Vergleichung der Platonischen Redeweise in solchen Fällen, wo er unzweifelhaft eine materielle Masse meint: denn auch da sagt er ohne Verschiedenheit des Sinnes: aus ihr, oder: in ihr werden (*ἐκ χρυσοῦ* 50 A; *ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται* 50 D); demnach sind auch Ausdrücke wie *τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα*, *σώματα δέχεσθαι*, wo sie von jenem *ἐκμαγεῖον* gebraucht werden, nur nach jener bekannten proleptischen Weise dahin zu deuten: Figuren annehmen, so daß dadurch Körper entstehen. Noch unzweifelhafter wird dies, sobald wir über die bloßen Worte hinaus auf den Endzweck sehen, um deßwillen der Philosoph jenes Princip einführt. Er will die Mängel und Schäden erklären, welche diese doch nach einem so herrlichen Plane gebildete Welt entstellen; er beruft sich zu diesem Behufe auf die neben der göttlichen Macht existirende *ἀνάγκη* (47 E) und findet deren Grund eben in jenem materiellen Princip. Mithin kann die-

des und Hineingetragenes — das worin etwas wird, ist nicht woraus es wird"; und mit ihm Ritter.

21) So Zeller (wie nach S. 224, 226, 227 v. u. 258 f. zu schließen ist).

ses nicht der Raum sein in dem Sinne, daß die sinnlichen Dinge ihre anderswoher entstandene Materie als etwas ihm Fremdes in ihn hineintrugen; denn dann wäre jenes Princip ein müßiges; die Materie, an die das Uebel sich knüpft, muß vielmehr in ihm gegeben sein. — Aber wäre es vielleicht der Raum im Sinne jener zweiten Annahme, wonach dieser selbst in Folge der Figurenbildung zu der materiellen Welt der Körper werden soll? Diese zweite Ansicht würde nach Beseitigung der Argumente, die für die erste zu sprechen schienen, für sich nur noch das Eine anführen können, daß Platon jenes Princip auch *χώρα* und *τόπος* nennt. Daß aber diese Ausdrücke den leeren Raum bezeichnen, ist keineswegs nothwendig: Platon konnte eine die Figuren in sich aufnehmende Masse (die *δεξαμενή*) unbeschadet ihrer Materialität, da sie ja jedenfalls zugleich auch das Princip der Räumlichkeit bildete, sehr wohl auch *ἕδρα*, *χώρα*, *τόπος*, den Sitz und Ort jener Figurenbildung, nennen. Es ist daher nicht anzunehmen, daß Platon eine so seltsame Ansicht, wie die: was außer den Formen in den Körpern sei und nach Abzug der Formen übrig bleiben würde, das sei nichts anderes als der leere Raum — durch die bloßen doppeldeutigen Attribute *χώρα* und *τόπος*, die er dem *ἐκμαγεῖον* beilegt, angedeutet haben sollte. Was vollends entscheidet, ist der Ausspruch (52 E), daß jenes Princip von den herantretenden Formen bewegt werde (50 C, 52 E) und sie wiederum bewege. Wie sollte ein Philosoph den leeren Raum für bewegbar erklären können? Wenn demnach keine von beiden Annahmen zulässig ist, so ist kein Grund vorhanden, von der Erklärung der Alten [22]) abzugehn, wonach

22) S. Cic. Acad. I, 7, 27; Chalcid. in Tim. p. 416; Procl. in Tim. p. 116; Plut. *ψυχ.* p. 1014. — Wie Aristoteles die Plat. Materie aufgefaßt habe, ist streitig. Er sagt (Phys. IV, 2 p. 209 b, 11): *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ*, und fügt als Grund bei: *τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν ὕλην ταὐτόν*, d. h. denn die *ὕλη* ist das Theilhabende, Aufnehmende, und daher der Raum (Ort, Sitz) für die den Ideen nachgebildeten Formen, indem eben jedes Aufnehmende die *χώρα* für das Aufgenommene ist. (Im Folgenden erst macht Aristoteles, um die Platonische Lehre in den Zusammenhang seiner eigenen Untersuchungen über den Raum einfügen zu können, umgekehrt *χώρα* zum Subject.) Es liegt daher in dieser Stelle nur, daß Platon ein und dasselbe Princip sowohl als *ὕλη*, wie auch als *χώρα* aufgefaßt habe; daß aber Aristoteles sich dieses Platonische Princip als materiell

Platon in der That eine gewisse Urmasse als primitive Materie annimmt, die aber, weil noch völlig ungestaltet, ebensowenig sichtbar und körperlich als intelligibel ist, wohl aber durch Annahme von Figuren körperlich wird.

Von dieser primitiven Materie ist nun aber die secundäre sorgfältig zu unterscheiden. Platon sagt (52 D), die primitive Materie habe von Anfang an, schon vor der Weltbildung, Gestalten von mancherlei Art angenommen, aber ohne Regel und Ordnung, in unruhiger Bewegung, bis Gott, der Demiurgos, hinzugetreten sei und alles nach der Norm des Guten geordnet habe. Was somit Gott bei der Weltbildung vorfand (*παρελάμβανεν* 30 A, 68 E), war nicht mehr jene primitive Materie, sondern ein anderes Gebilde, die secundäre: jene war völlig gestaltlos (51 A), diese voll verworrener Vorspuren (*ἴχνη*) der nachmaligen Körper (53 B), jene daher unsichtbar und unkörperlich, diese sichtbar (30 A), eine rudis indigestaque moles, in ruhelosem Werden (*γένεσις* 52 D) begriffen vor aller Zeit, denn diese konnte erst mit der Welt und den göttlich geordneten Bewegungen der Gestirne entstehen [23]. —

Kommen wir nun auf die Frage zurück, von der wir ausgegangen sind, ob das zweite Element der Weltseele in die primitive Materie zu setzen sei, so werden wir die oben vorläufig gegebene

(wiewohl ganz der Platonischen Distinction gemäß, nicht als körperlich, Met. A, 752) vorstellte, geht schon aus dem von Aristoteles gewählten Namen *ὕλη* hervor; noch entscheidender ist, daß Aristoteles den Pythagoreern zwar häufig vorwirft, die sinnlichen Dinge, die doch Schwere haben, aus bloß räumlichen Elementen, den geometrischen Zahlen, abzuleiten, welche ohne Schwere seien (Met. A, 8, §. 28; N, 3 §. 5; de coelo III, 1. 300 a 15), den Platon dagegen mit diesem Vorwurf gänzlich verschont; ferner daß er bezeugt, Platon trenne das Mathematische vom Sinnlichen (Met. M 9 §. 25 u. ö.) (während doch, wenn der geometrische Raum selbst durch bloße Gestaltung körperlich würde, das Mathematische in den sinnlichen Dingen ohne reale Sonderung existiren würde). Wenn Aristoteles (Phys. I. 9) den Urstoff aus Platons Sinn *τὸ μὴ ὄν* nennt, so folgt daraus nicht, daß er ihn nicht als materiell vorgestellt habe, so wenig, wie aus den (oben erörterten) analogen Aeusserungen Platons ein solcher Schluß hinsichtlich Platons eigener Auffassung gezogen werden darf.

23) Vielleicht mochte Platon auf jene zwei Gattungen der Materie die zweifache Natur der Nothwendigkeit, die negative oder hindernde, und die positive oder dem Guten entgegenwirkende, zurückführen, aber gewiß ohne darum seiner Lehre von der Materie eine bloß symbolische Bedeutung beizulegen.

verneinende Entscheidung durch die vorstehende Untersuchung bestätigt finden. Eine Masse, die durch jede Gestaltung körperlich und sichtbar wird, kann nicht Element der durchweg unkörperlichen und unsichtbaren Weltseele sein. Auch fand der Weltbildner diese Materie nicht mehr vor, da sie ganz in die secundäre übergegangen war; und daß er sie wieder hergestellt habe, wäre eine willkürliche, durch keine Platonische Aeußerung zu rechtfertigende Annahme. Die secundäre Materie aber, da sie schon sichtbar und körperlich war, eignete sich vollends nicht zu einem Elemente der Weltseele.

Die mannigfachen Deutungen, die das erste Element der Weltseele (welches, wie wir oben gezeigt haben, die Natur der Ideen repräsentirt), so wie ferner das dritte, in der Mitte stehende Element erfahren hat, wollen wir nicht alle erwähnen und im Einzelnen prüfen [24]). Wir stützen uns, um eine positive Entscheidung zu gewinnen, vorzugsweise auf die Angaben, die wir bei Aristoteles über die letzte und ausgebildetste Gestalt der Platonischen Philosophie, namentlich seiner Lehre von den Principien alles Seienden, vorfinden. Als Ausgangspunct diene uns die Stelle, welche ausdrücklich von der Platonischen Weltseele handelt [25]). Aristoteles sagt hier, Platon bilde (gleich wie Empedokles) die Seele aus den Elementen; denn es werde Aehnliches durch Aehnliches erkannt, die

24) Verzeichnet sind die bedeutenderen bei Plut. *ψυχ.* 1012 C, Procl. in Tim. p. 185, Tennemann, Plat. Syst. III S. 73, Bonitz, disp. Pl. S. 53 ff.

25) Ar. de anima I, 2, 7 (nachdem die Lehre des Empedokles, daß die Seele aus den Elementen, der Erde, dem Wasser, der Luft, dem Feuer, ferner dem Haß und der Liebe bestehe, unmittelbar zuvor erwähnt ist): *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ'ἄλλα ὁμοιοτρόπως. ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ (οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ'ἐκ τῶν στοιχείων) κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει· εἴδη δ' ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.* — Vgl. zu der Stelle Brandis, diatr. S. 48—61; Rhein. Mus. II S 568—573; Trendelenburg, de ideis S. 85—90; und in seiner Ausgabe S. 220—234; Bonitz, disp. Pl. S. 79—86.

Dinge aber seien aus den Principien (nämlich, wie der Zusammenhang ergibt, aus den gleichen oder ähnlichen, aus welchen Platon auch die Seele entstehen lasse). Welches sind nun aber diese Principien, die sowohl die Elemente der Dinge, als auch der Seele bilden? Aristoteles nennt an der angeführten Stelle als solche die vier ersten Idealzahlen; dies paßt wenigstens nicht unmittelbar auf unsere Stelle im Tim. wo drei, nicht vier, Elemente der Weltseele gesetzt werden. Indeß die Vergleichung anderer Stellen bei Aristoteles ergibt nähere Aufschlüsse. Er bezeugt [26]) zunächst hinsichtlich der Ideen, daß ihre Elemente seien: das Eins (τὸ ἕν) und: das Unbegrenzte oder Große und Kleine (τὸ ἄπειρον oder τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν); sie selbst seien gleichsam das Erzeugniß dieser beiden Elemente. — Hier scheint es nun zwar, als ob wir nun auch wieder nicht die gewünschte Dreizahl, sondern eben nur zwei Elemente vorfänden; allein erinnern wir uns, wie auch Platon bei der Bildung der Weltseele nur zwei Urelemente setzt, danach aber diesen ihr eigenes Erzeugniß als drittes Element anreiht; vergleichen wir damit die Weise, wie er im Phileb. (p. 23) τὸ πέρας, τὸ ἄπειρον, τὸ ἐξ ἀμφοῖν μικτόν als drei Elemente aufzählt: so werden wir nicht zweifeln können, daß aus Platons Sinne auch die beiden von Aristoteles erwähnten Urelemente mit ihrem Erzeugniß (den bestimmten einzelnen Ideen) zusammen eine Dreizahl von Elementen bilden, welche in der Gesammtheit der Ideenwelt begriffen ist. Nun ist ein anderes Aristotelisches Zeugniß [27]) hinzuzunehmen, nach welchem Platon die Elemente der Ideen für Elemente alles Seienden hielt. Da nun Platon, wie oben gezeigt, drei Gattungen des Seienden aufstellt: die Ideen, das Mathematische, das Sinnliche — so folgt aus jenem Zeugniß daß er in jeder derselben ein einheitliches Element, ein unbegrenztes, und ein aus beiden gemischtes oder erzeugtes gefunden habe. Das freilich läßt sich darum noch nicht behaupten, daß Platon nach der Auffassung des Aristoteles unter dem gleichnamigen Elemente in

26) Met. A, 6 ff.; Phys. III, 4; IV, 2, u. o.

27) Metaph. A, 6 §. 7: ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα.

jeder Gattung ganz und gar das Nämliche mit Aufhebung jeglichen Unterschiedes verstanden habe. Dies wäre schon an sich unglaublich; denn es würde dann auch zwischen den drei Gattungen selbst kein Unterschied mehr möglich bleiben, während dieselben doch nach Platons eigenen Aeußerungen und nicht minder auch nach dem Berichte des Aristoteles sowohl ihrer Natur nach verschieden als nach ihrer realen Existenz getrennt sind. Entschieden aber spricht auch dagegen die Aeußerung des Aristoteles [28]: τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. Denn wäre gar kein Unterschied zwischen den gleichnamigen Elementen der verschiedenen Gattungen, so würde das nämliche ἕν, wie für die Ideen, auch für die übrigen Dinge Ursache ihres Wesens sein, dann aber könnten für diese nicht die Ideen Ursache ihres Wesens sein, es müßten denn etwa (was doch eine absurde Behauptung wäre) die Ideen auch von ihrem eigenen Elemente, dem ἕν, gar nicht verschieden sein. Wenn demnach Platon auch nach der Auffassung des Aristoteles das ἕν der Ideen und das ἕν der mathematischen und der sinnlichen Dinge irgendwie von einander verschieden sein läßt, so muß das Nämliche auch von dem ἄπειρον gelten. Dazu kommt: Aristoteles erkennt an (Phys. III, 4), daß Platon die Ideen nicht in den Raum setze (vgl. Tim. 52 B, C), wirft ihm aber vor (Phys. IV, 2), er könne nicht der Consequenz entgehen, daß sie doch in den Raum hineinfallen müßten, da ja das Theilhabende [29] der Raum sei, möge nun das Theilhabende das Große und Kleine oder die Materie genannt werden. Hätte Aristoteles gemeint, Platon identificire das ἄπειρον der Ideen gradezu mit der Materie der sinnlichen Dinge und fasse mithin auch jenes schon räumlich auf, so würde er die Consequenz, Platon müsse die Ideen in den Raum setzen, auf den Grund hin ziehen, daß derselbe bereits ihr eigenes Element, nicht erst darauf hin, daß er ein Anderes, welches an ihnen Theil habe, räumlich sein lasse. Aristoteles redet von

28) Met. A, 6 §. 15; 7 §. 5.

29) Die natürliche Beziehung ist: das Theilhabende an ihnen (den Ideen). Daneben könnte freilich auch die Erklärung aufgestellt werden: 'an dem ἕν in ihnen', und es wäre daher dieses Argument für sich allein betrachtet noch nicht grade entscheidend.

mehreren Arten des *μέγα καὶ μικρόν* (Met. A, 9 §. 33, M, 9 §. 3) und sagt ausdrücklich, daß Platon aus einem anderen *μέγα καὶ μικρόν* die (geometrischen) Größen als die Zahlen bilde [30]. In der Stelle Met. N, 3 §. 16 läugnet Aristoteles nicht als Berichterstatter, daß Platon die mathematische Zahl und deren Principien als verschieden von der Idealzahl und deren Principien habe auffassen wollen und aufzufassen gemeint habe, sondern behauptet nur als Kritiker, daß Platon nicht in Wahrheit einen bestimmten Unterschied zwischen denselben nachgewiesen habe oder auch nur habe nachweisen können [31], und sucht die für Platon aus der Annahme eines mehrfachen *ἕν* und mehrfachen *ἄπειρον* fließenden Widersprüche nachzuweisen, daß nämlich bei der Mehrheit der *ἄπειρα* und der *ἕν* über denselben wieder ein anderes höheres *ἄπειρον* und *ἕν* stehen müsse, was doch Platon nicht zugebe noch zugeben könne — ähnlich wie er gegen die Ideenlehre überhaupt das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* aufstellt. Allerdings spricht sich hier Aristoteles über die eigentliche Meinung Platons nur unbestimmt aus, und wir werden annehmen müssen, daß Platon selbst auf die generische Gleichheit der gleichnamigen Elemente in den drei Gattungen den Nachdruck gelegt, die specifische Verschiedenheit derselben aber als selbstverständlich mehr stillschweigend vorausgesetzt habe, ohne die unterscheidenden Merkmale mit Bestimmtheit zu entwickeln; allein immerhin bleibt die Behauptung ungegründet, daß Aristoteles die Verschiedenheit läugne. Er nennt die Elemente die nämlichen in dem Sinne, daß sie unter die nämlichen Begriffe des Eins, des Unbegrenzten, des Erzeugnisses fallen: das erste Element ist in einer jeden Gattung ein Eins u. s. w., womit Verschiedenheit in anderen Beziehungen wohl zusammen bestehen kann [32]. — Ein ausdrückli-

30) Met. N, 3 §. 17: *ἐξ ἄλλου δέ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου τά γε μεγέθη ποιεῖ* nach der Lesart des Alex. und Bessar. (für welche Schwegler sich entscheidet und der auch Bonitz sich zuneigt).

31) Ganz so wie er Met. A, 6 §. 5 sagt, Platon habe unterlassen, die Art der Gemeinschaft zwischen den Ideen und dem Sinnlichen zu bestimmen, wiewohl doch der ganze Dialog Parmen. dieses Problem behandelt, nur weil Platon darüber nichts den Aristoteles Befriedigendes gesagt und die Hauptschwierigkeit nicht gelöst hatte. Vgl. Zeller, Pl. Stud. S. 215.

32) In ganz ähnlicher Art deutet der Ausdruck Arist. de an. I, 2 (*τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον κτλ.*) bei der Vergleichung der Platonischen

ches Zeugniß für die bloße Aehnlichkeit (nicht Gleichheit) sowohl des *ἕν* als des *ἄπειρον* in den verschiedenen Gattungen (geschöpft, wie es scheint, aus Xenokrates *περὶ φύσεως*), finden wir bei Themist. in Ar. de an. I, 2 (s. Brandis diatr. S. 60): *καὶ ταύτης (τῆς ἀορίστου δυάδος) εἶναι εἰκόνα τὴν ἐν τοῖς σώμασιν ὕλην, ὥςπερ τοῦ ἑνὸς τὸ ἔνυλον εἶδος.* Einen nicht unwichtigen Beleg bildet auch ein vielleicht [33]) aus Aristoteles *περὶ φιλοσοφίας* herstammendes Zeugniß des Philoponus (ad Ar. de an. I, 2, bei Brand. diatr. S. 52). Er sagt dort in Bezug auf die vier von Aristoteles erwähnten Principien, das *αὐτόζωον* (d. i. die Gesammtheit der Ideen als ein lebendiges Ganzes) bestehe aus der Ureinheit und Urzweiheit u. s. w., die nächsten, gött-

Psychogonie mit der Empedokleischen nur auf die (generische) Uebereinstimmung, daß nach beiden die Seele aus den Elementen besteht, ohne doch darum die (specifische) Verschiedenheit der Elemente auszuschließen.

33) Trendelenburg (ad Ar. de an. p. 230) führt zwar selbst eine Stelle des Commentars an (*ἐπεὶ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει*), welche es sehr wahrscheinlich macht, daß dem Commentator die Schrift des Arist. *περὶ φιλοσοφίας* oder *περὶ τἀγαθοῦ* vorlag, meint aber dennoch, Philoponus, wiewohl er sich bei seiner Erklärung der Stelle auf Arist. *περὶ φιλοσοφίας* beruft, könne das oben Angeführte nicht daraus geschöpft haben, weil er über die Bedeutung jener Principien namentlich in der Gattung der *φυσικά* Ungewißheit äußere, und es doch nicht glaublich sei, daß auch Aristoteles darüber geschwiegen habe. Allein wenn es wahr ist, was wir oben hinsichtlich jener beiden Urelemente, des *ἕν* und *ἄπειρον*, zu zeigen gesucht haben, daß Platon deren verschiedene Bedeutung in den verschiedenen Gattungen zwar behauptete, aber nicht durchweg die unterscheidenden Merkmale angab, sondern mehr auf die generische Gleichheit den Nachdruck legte (während erst seine Nachfolger, vornehmlich wohl Xenokrates, die Sonderung weiter durchführten): so wird ohne Zweifel das nämliche auch hinsichtlich dieser vier Gattungen gelten, und es darf uns demnach jenes Schweigen des Aristoteles nicht befremden. Sonach kann Philoponus das, was er über die Bedeutung der Elemente in den einzelnen Gattungen sagt, nicht aus Arist. *π. φιλ.* geschöpft haben, wohl aber das Vorhergehende, was wir oben angeführt haben. Die Frage, welche Brandis (S. 23) aufwirft: 'utrum de his non exposuerit Aristoteles, an commentator eius libros de Bono non legerit?' möchte sich demnach wenigstens mit Wahrscheinlichkeit dahin entscheiden lassen, daß dem Philoponus oder vielmehr dem Verfasser des Commentars, der vielleicht wie Brandis S. 5 vermuthet, nicht Philoponus, sondern ein älterer ist, die Schrift des Arist. allerdings vorlag (wodurch denn, wie wir nebenbei bemerken, seine und des Simplicius Beziehung der Worte: *τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως* auf die anderen Gattungen der Dinge außer den Ideen, ohnedies aus inneren Gründen die angemessenste, s. Bonitz S. 83, noch eine höhere historische Autorität gewinnt).

lichen Nachbildungen desselben (wobei an die Weltseele und überhaupt den göttlichen Theil aller Seelen zu denken sein wird) aus der zweiten Einheit und zweiten Zweiheit u. s. w., die tiefer stehenden, sterblichen Nachbildungen aus der dritten Einheit u. s. w., überhaupt sei bei jeder Gattung der Dinge ihrem eigenen Abstande von dem *αὐτόζωον* der Abstand ihrer Principien (Elemente) von denen des *αὐτόζωον* proportional: *τὰ δὲ ἄλλα τὰ μετὰ τὸ αὐτόζωον κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἀποστάσεως* [34]), *ἧς ἀφεστήκασιν ἀπὸ τοῦ αὐτοζώου, οὕτω καὶ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἀφεστήκασιν*. Dieser allgemeine Satz, womit der des Simplicius (zu derselben Stelle) zusammenstimmt: *ἐκ τῶν ἀρχῶν μὲν καὶ ταῦτα* (nämlich *τὰ ἐπιστητά, τὰ δοξαστά, τὰ αἰσθητά*) *ὄντα τῶν εἰδῶν, ἀλλ' οὐκέτι ἐκ τῶν αὐτοαρχῶν ὡς ἐκ στοιχείων, ἀλλ' ἐξ ἐκείνων μὲν ὡς ἐξῃρημένων αἰτίων τῶν ἑκάστοις συστοίχων* — wird unzweifelhaft, wenn von diesen vier Principien, eben sowohl auch von jenen zwei Urelementen, dem *ἕν* und *ἄπειρον*, gelten müssen. — Nach allen diesen Zeugnissen dürfen wir wohl annehmen, daß Platon die gleichnamigen Elemente in den verschiedenen Gattungen der Dinge zwar als generisch gleich (sofern eben in jeder Gattung das erste Element unter den Begriff des *ἕν*, das zweite unter den des *ἄπειρον*, das dritte unter den des *μικτόν* oder *γεννητόν* fällt), zugleich aber auch als specifisch verschieden betrachtet habe. Es entsteht nun die weitere Frage, welche Bedeutung jedem dieser drei Elemente in jeder der drei Gattungen der Dinge nach Platons Auffassung zukomme.

Das Eins, welches das erste Element der Gattung der Ideen bildet, kann nach dem Zusammenhang der Platonischen Lehre nur die Idee des Guten als die höchste aller Ideen bezeichnen. Ohne Zweifel ist daher zu denen, welche (nach Arist. Met. N, 4 §. 8) das Ureins und das Urgute identificiren, auch Platon zu zählen. Ausdrücklich gibt Aristoteles bei Aristoxenus (Harm. El. II) als Platonisches *πέρας* an: *ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν* (indem er erzählt,

34) Damit nicht etwa in dem Ausdruck *ἀπόστασις* ein Anzeichen einer neoplatonischen Quelle dieses Satzes gesucht werde, erinnern wir an Theophrast. Metaph. 9: *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα* (*ἀποφαίνουσιν*).

wie diese Definition des Guten die Neulinge unter Platons Zuhörern in der Regel gar sehr befremdet habe). Und in diesem nämlichen Ureins und Urguten sieht Platon auch den höchsten Gott und Weldbildner. Denn diesen Namen, der seinem religiösen Gefühl für den höchsten gilt, kann er auch dem höchsten seiner philosophischen Principien nicht versagen. — Platon erkennt Gott die Güte zu (Tim. 29 E, Rep. II, 379 B) mithin muß Gott entweder die Idee des Guten selbst oder ein derselben theilhaftiges Wesen sein. Wenn das Letztere, so ist er (wie nothwendig nach Platon jedes Theilhabende) ein Abbild der Idee, deren er theilhaftig ist; jedes Abbild aber, stehe es auch noch so hoch über den anderen Abbildern der nämlichen Idee, steht doch nothwendig tiefer als die Idee selbst, die sein Urbild ist. Nun kann aber der höchste Gott nichts Anderem nachstehen; denn er ist in der höchsten Gattung der Dinge, den *νοητοῖς* (Tim. 52 A), selbst wiederum das Höchste und Beste (Tim. 37 A, vgl. Rep. 380 D: *ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει*). Folglich ist er die Idee des Guten[35]. —

35) Die hier vertretene (fast allen alten Erklärern der Platonischen Lehre und vielen der neueren namentlich Tiedemann, Tennemann, Schleiermacher, Herbart, Ritter, Bonitz, Brandis, Zeller, gemeinsame) Ansicht haben in neuerer Zeit besonders K. F. Hermann (Prooem. lectt. hib. Marburg. 1832—33, abgedr. in Jahn's Archiv 1832, S. 626 ff.; und Vindiciae disp. de id. boni [gegen Bonitz und Ritter] 1839), Stallbaum (zum Phileb und Tim) und Trendelenburg (de Pl. Philebi consilio S. 17 ff.) bekämpft. Sofern diese Bekämpfung auf der Ansicht beruht, daß die Ideen Begriffe und nur als Begriffe real seien (und zwar als Begriffe des göttlichen Verstandes): so müssen wir uns dagegen auf den obigen Nachweis berufen, daß die Ideen vielmehr die realen Objecte sind, welche durch die Begriffe erkannt werden. Wird aber ferner gegen unsere Ansicht eingewandt: die Ideen seien nach Platon nur Princip des Zweckes; es müsse daneben ein Princip der wirkenden Ursache bestehen, und dies sei Gott — so gestehen wir gern zu: es gibt allerdings nach Platon auch noch neben den Ideen einen Gott als Princip der wirkenden Ursache; aber dies ist nicht der höchste Gott oder Weltbildner, sondern der geschaffene Gott, die Weltseele, und überhaupt der göttliche Theil aller Seelen; diesen ist die Aufgabe zugefallen, zu bewirken, daß die sinnliche Welt (vermittelst mathematisch geordneter Gestaltung) der Ideen theilhaftig werde und, wie sie ihrer Natur nach in der Mitte stehen, so auch die Gemeinschaft zu vermitteln zwischen den Ideen und dem Sinnlichen; sofern es aber außerdem einer früheren und höheren Causalität bedarf (um nämlich diese Seelen selbst zu bilden), theilt Platon den Ideen auch die wirkende Kraft zu, Abbilder ihrer selbst zu gestalten, und in höchster Potenz der Idee des Guten die Wirksamkeit, alles zum Guten (zur Aehnlichkeit mit ihr selbst) zu führen. Sagt man aber:

Dasjenige Eins ferner, welches in der Gattung des Mathematischen das erste Element bildet, ist ohne Zweifel die mathematische

den Ideen eine Kraft des Wirkens beizulegen, widerspreche der ursprünglichen Auffassung derselben als ruhender Urbilder, die mit den Begriffen, deren Correlate sie seien, die gleiche ewige Unwandelbarkeit theilen müßten, — so erwidern wir, daß diese Argumentation, indem sie Platon von dem Vorwurf einer leichten Umwandelung seiner ursprünglichen Auffassung zu befreien bemüht ist, ihn unvermeidlich in viel wesentlichere und die Grundlagen seines Systems erschütternde Widersprüche hineinzieht. Wir begründen dies näher. Die Platonische Ideenlehre, so sehr sie den lebendig poetischen Sinn ihres Urhebers bekundet, und so fördernd sie den ethischen Bedürfnissen des menschlichen Gemüthes entgegenkommt, so wenig ist sie doch zur naturwissenschaftlichen Erklärung causaler Verhältnisse geeignet; namentlich aber möchte sie das Problem, wie die Ideen bei ihrer von allem Sinnlichen real gesonderten Existenz doch auch auf eben dieses Sinnliche Einfluß zu üben vermögen, schwerlich auf irgend eine Weise lösen können, an der nicht ein scharfer Kritiker Tadel finden sollte (wie denn auch Aristoteles, der dem Platon das χωρίζειν der Ideen unablässig vorwirft, grade hier das Motiv zum Hinausgehn über den Standpunct seines Lehrers fand). Und doch verlangte die factisch vorhandene Causalität Erklärung. Nun standen für Platon zwei Wege offen: er konnte die Kraft der wirkenden Ursache entweder den Ideen selbst in höchster Potenz und nur abgeleiteter Weise auch anderen göttlichen und sterblichen Wesen beilegen; oder er konnte sie einem neben und über den Ideen anzunehmenden Princip als höchstem Gotte zuweisen. That Platon das Letztere, so stürzte er das Fundament seiner eigenen Lehre, wonach wie überhaupt alles, was nicht Idee ist, nur durch Gemeinschaft mit den Ideen das geworden ist, was es ist, so auch ein von der Idee des Guten verschiedener Gott nur durch Gemeinschaft mit der Idee des Guten gut sein kann (wie Hermann anerkennt, Stallbaum mit Unrecht leugnet), dann aber auch der Idee selbst an Rang nothwendig nachstehen muß (eine Consequenz, der eben Stallbaum durch jene unzulässige Leugnung vergeblich zu entgehen sucht). That er das Erstere, so ging er damit nur auf der bereits betretenen Bahn, die Ideen als selbstständige Wesen zu fassen, um einen Schritt weiter, indem er ihnen nunmehr auch persönliches Leben und selbstbewußte Vernunft beimaß. War jene Substanzirung ein Irrthum, so war es diese Personificirung der Ideen allerdings noch mehr; aber Inconsequenz dürfte jener Schritt doch kaum mit Recht genannt werden; zum mindesten war es die weit geringere, deren Platon selbst kaum inne werden mochte; eine Grenze, wie weit die Personification der Ideen philosophische Wahrheit, wie weit poetische Fiction sei, hat Platons eigenes Bewußtsein gewiß nicht gezogen. Die Belegstellen, woraus hervorgeht, daß Platon diesen Weg wirklich eingeschlagen habe, namentlich Soph. 248 E (wonach er Leben, Seele und Einsicht, mithin auch die Kraft der Bewegung und des Wirkens, der Ideenwelt unbeschadet ihrer ewigen Unwandelbarkeit beilegen zu dürfen glaubt, da wie sich in Folge einer ausführlichen Untersuchung über die Gemeinschaft der Ideen ergibt, das ὂν sowohl mit der κίνησις als mit der στάσις vereint gedacht werden müsse) und die Hauptstellen Rep. VI, 588 D; 509 B; VII, 517 C wollen wir nicht alle einzeln durchgehen; doch können wir nicht umhin, auf eine für unsere Frage noch nicht ausgebeutete Stelle (Tim. 52 D, E) aufmerksam zu machen. Dort wird die Entstehung der secundären Materie daraus abgeleitet, daß die primitive von Anfang an Formen (mit-

Zahl **Eins**. — Das Eins in den sinnlichen Dingen endlich scheint der *ἀριθμὸς αἰσθητός* zu sein, den Aristoteles Met. N, 3 §. 16 erwähnt oder das, was mit anderen Worten Themist. ad Ar. de an. I, 2 (vielleicht nach Xenokrates *περὶ φύσεως*) *τὸ ἔνυλον εἶδος* nennt: die bestimmten Qualitäten, namentlich die Gattungscharaktere der sinnlichen Dinge, welche Platon (wie die oben angeführte Stellen Phaedon. 102 D, 103 B beweisen) sowohl von den sinnlichen Dingen selbst, als von den Ideen genau unterschied. — Das **Unbegrenzte** oder **Große und Kleine** in den Ideen scheint jenes an sich nicht gute (wiewohl darum noch nicht, wie Speusippus nach Ar. Met. N, 4 §. 14, vgl. Eth. N. I, 4, glaubte, nothwendig böse) Element der Ideen zu sein, welches (wie wir in Anm. 35 gezeigt haben) bereits vor der Entstehung der geordneten Welt auf die primitive Materie einwirkte und dieselbe zur secundä-

hin Abbilder von Ideen) angenommen habe, ehe noch der höchste Gott, der Weltbildner, ordnend hinzugetreten sei. Daraus geht hervor, daß Platon, um nur überhaupt die Materie irgend welcher Ideen theilhaftig werden zu lassen, die Hülfe seines höchsten Gottes nicht in Anspruch nimmt; er weiset ihm nur die Aufgabe zu, die bereits eingegangene Gemeinschaft zum Guten zu lenken (p. 68 E). Platon kann demnach die wirkende Kraft, welche ohne eine Vermittlung durch den höchsten Gott die primitive Materie zur secundären gestaltet, nur Ideen beilegen, und zwar, weil eben noch das Gute fehlt, demjenigen Elemente der Ideenwelt, welches außer der Idee des Guten in ihr ist. Mithin darf auch nach dieser Stelle nicht bezweifelt werden, daß Platon die Kraft *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, den Ideen zuspricht. Legt er aber solche Kraft schon jenem andern, an sich nicht guten Elemente der Ideenwelt bei, Abbilder seiner selbst zu erzeugen, so kann er auch der höchsten Idee, der Idee des Guten, die gleiche Kraft nicht absprechen, ihr eigenes Bild überall auszuprägen; die Kraft aber, die Gemeinschaft der anderen Ideen unter einander und mit dem Sinnlichen zu vermitteln, kann er der Idee des Guten in sofern, aber auch nur in sofern zuschreiben, als das Gute ein Element jener Ideen bildet. Es liefert somit der Zusammenhang des Systems den Beweis, daß es für Platons eigenes Bewußtsein reine Wahrhrit, keineswegs aber eine mythische Dichtung oder ein bloßer Anschluß an populäre Vorstellungen war, wenn er (Tim. 37 C) die Ideen alle *ἀΐδίους θεούς* nennt, wonach dann in unabweisbarer Consequenz die höchste Idee der höchste Gott und Weltbildner ist. Platons theologische Ansicht ist demnach in der That ein **Polytheismus**, nicht zwar der Volksgötter, sondern der Ideen als persönlich lebendiger, selbstbewußter Wesen und neben ihnen der Weltseele und der Sternseelen; nur steht über den andern Göttern allen der Eine höchste Gott, die Idee des Guten, *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*. Die Erhabenheit der Platonischen Gotteslehre liegt theils in diesem **monotheistischen Elemente**, theils und vornehmlich in ihrer **sittlichen** Reinheit.

ren gestaltete. Sofern die Idee des Guten als die auch logisch höchste alle anderen umfaßt (denn alle anderen Ideen sind gut vermöge der Gemeinschaft mit ihr, ja sie haben ihr Sein als eigentliche Ideen erst in Folge dieser Gemeinschaft, s. Rep. 509 B: *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις . . . τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου προςεῖναι*), so muß jenes andere Element in dem, was die Ideen von einander unterscheidet, zu suchen sein, und daher mit dem *θάτερον* im Soph. 254 D ff. (vgl. Parm. 143 B ff.) zusammenfallen. Denn daß Platon das *θάτερον*, wo er es den Ideen beilegt, nur im formal logischen Sinne und nicht als ein Element der Ideen verstanden habe (wie Zeller meint, Pl. Stud. S. 253), ist schon darum falsch, weil Platon überhaupt nichts bloß formal Logisches kannte; wie ihm aus der formalen Allgemeinheit des Begriffs ein entsprechendes reales Object, die Idee, erwuchs, so gestaltete sich für ihn auch das logische Anderssein der Ideen im Vergleich mit einander zu einem realen Elemente, dem *θάτερον* oder *ἄπειρον*. — Das Unbegrenzte oder Große und Kleine in der Gattung des Mathematischen ist die *ἀόριστος δυάς*. Aristoteles bezeugt (Met. N, 3 §. 19): *τὸν ἀριθμὸν γενέσθαι ἄλλως ἢ ἐξ ἑνὸς καὶ δυάδος ἀορίστου ἀδύνατον κατ' ἐκεῖνον*. Vgl. M 8 §. 25. Das Unbegrenzte in den übrigen Gattungen dagegen bezeichnet Aristoteles zwar oft als eine *δυάς* (nämlich als das Große und Kleine) aber niemals als die *ἀόριστος δυάς* (worauf zuerst Trendelenburg de ideis S. 48 ff. aufmerksam gemacht hat). Die späteren zwar vernachlässigen diese Unterscheidung; aus dem Gebrauche des Aristoteles aber geht offenbar hervor, daß die *ἀόριστος δυάς* die Art des *ἄπειρον* oder *μέγα καὶ μικρόν* ist, welche der mathematischen Gattung angehört. — Endlich als Element des Sinnlichen ist das Unbegrenzte oder Große und Kleine ohne Zweifel die Materie, sei es die primitive oder, was nach der Analogie wahrscheinlicher ist, die secundäre. — Das *μῖγμα* oder Erzeugte ist in jeder Gattung die Reihe der einzelnen bestimmten Dinge, die zu derselben gehören (der Ideen, Zahlen, Körper). Aus den beiden Urelementen hervorgegangen, sind sie doch mit denselben zugleich als ein drittes in der Gesammtheit einer jeden dieser Gattungen

einbegriffen. — In Bezug auf die Gattung des Mathematischen bedarf dieser Nachweis noch einer Ergänzung. Es umfaßt diese Gattung nämlich auch die geometrischen Größen, welche erzeugt werden, indem die Zahlen in den Raum eingehen. Diese Erzeugung kann in zweifacher Art gedacht werden: entweder so, daß jedes Element eine räumliche Bedeutung erhält (etwa das Eins als Punct, die unbestimmte Zweiheit als unbegrenzte Linie ꝛc.); oder so, daß die arithmetischen Verhältnisse insgesammt, zu einem neuen *ἕν* zusammengefaßt, in den noch nicht nach bestimmter Zahlenordnung, sondern verworren und in buntem Wechsel allerlei Figuren in sich aufnehmenden Raum als in das *ἄπειρον* eingehen und daraus die bestimmten geordneten geometrischen Gestalten bilden. Es gab Platoniker, die den ersten Weg einschlugen [36]), indem sie den Punct das arithmetische *ἕν* repräsentiren ließen (*οἷον τὸ ἕν*), und ebenso eine gewisse geometrische *ὕλη* (wie Aristoteles sie nennt) die arithmetische Vielheit. Platon selbst aber erklärte den Punct nur für eine geometrische Fiction, nicht für ein reales Element [37]). Er muß daher, wie dies auch aus Arist. de an. I, 2 (*τὸν τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμόν, τὸν τοῦ στερεοῦ*) in Verbindung mit Met. A, 9 §. 33, M, 9 §. 3 hervorzugehen scheint, den zweiten Weg eingeschlagen haben. Er wird demnach mit denjenigen seiner Nachfolger, die von ihm in anderer Beziehung, nämlich durch Identificirung der mathematischen Zahl mit der Idealzahl, abweichen (d. i. wahrscheinlich Xenokrates und seinen Anhängern) [38]) doch in der Ansicht

36) Ar. Met. M, 9 § 9: *ἕτεροι δὲ (τὰ μεγέθη γεννῶσιν) ἐκ τῆς στιγμῆς (ἡ δὲ στιγμὴ δοκεῖ αὐτοῖς εἶναι οὐχ ἕν, ἀλλ' οἷον τὸ ἕν), καὶ ἐξ ἄλλης ὕλης οἵας τὸ πλῆθος, ἀλλ' οὐ πλήθους.*

37) Arist. Met. A, 9 § 35.

38) Jedenfalls sind es die nämlicheu, auf welche auch Met. Z, 2 §. 6 geht: *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν.* Daß aber hier Xenokrates gemeint ist (auf den auch Asclep. 741 a, 5 die Stelle bezieht), geht fast mit Gewißheit aus der zwischen das Geometrische und Sinnliche gestellten Gattung der Himmelskörper hervor (*τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά*); denn Xenokrates war es, der zwischen die *ἐπιστήμη* und *αἴσθησις* die *δόξα* stellte, welche *τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν* zum Objecte habe (Sext. E. adv. Math. VII, 147 ff.) — Auch spricht schon der historische Fortgang des Berichtes (da Aristoteles hier nicht, wie sonst wohl, die möglichen Ansichten logisch schematisirt) dafür, daß nach Platon (§. 4) und Speusippus (§. 5) von Xenokrates (§. 6)

übereingekommen sein, welche Met. N, 3 §. 13 dargestellt wird: *ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ᾽ἴσως τὰ ἐπίπεδα κτλ.* Vgl. Zeller, Pl. St. 237. — Wir stellen nun die gewonnenen Resultate kurz zusammen.

Erste Gattung: die Ideen. Erstes Element: *τὸ ἕν*, d. i. die Idee des Guten oder der höchste Gott. Zweites Element: *τὸ ἄπειρον*, oder *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν* d. i. das *θάτερον* in den Ideen oder deren Verschiedenheit von einander. Drittes Element: *τὸ μικτόν*, d. i. die Reihe der einzelnen aus jenen beiden Elementen hervorgegangenen Ideen.

Zweite Gattung: die mathematischen Dinge (*τὰ μεταξύ*). Erstes Element: *τὸ ἕν*, d. i. die Zahl Eins im Arithmetischen; im Geometrischen die Gesammtheit der arithmetischen Bestimmungen an den räumlichen Gebilden. Zweites Element: *τὸ ἄπειρον* oder *τὸ μέγα καὶ μικρόν*, d. i. im Arithmetischen die unbestimmte Zweiheit (*ἡ ἀόριστος δυάς*), im Geometrischen der lauter unregelmäßige und ohne Ordnung wechselnde Figuren in sich tragende Raum. Drittes Element: *τὸ μικτόν*, d. i. die Reihe der einzelnen von dem Eins und der unbestimmten Zweiheit erzeugten Zahlen; und die Reihe der bestimmten und geordneten geometrischen Figuren.

Dritte Gattung: die sinnlichen Dinge. Erstes Element: *τὸ ἕν*, d. i. *τὸ ἔνυλον εἶδος*, die bestimmten Qualitäten, namentlich die Gattungscharaktere der sinnlichen Dinge. Zweites Element: *τὸ ἄπειρον* oder *τὸ μέγα καὶ μικρόν*, d. i. die vorweltliche Materie. Drittes Element: *τὸ μικτόν*, d. i. die Reihe der einzelnen sinnlichen Dinge.

Die Anwendung dieser Resultate zur Bestimmung der Elemente der Weltseele ist nun leicht zu machen. Wir haben oben nachgewiesen, daß die Weltseele der mathematischen Gattung angehöre; daraus ergibt sich, daß auch ihre Elemente unter die Ele-

die Rede sein werde. — Da nach der angeführten Stelle die Identificirung der Zahlen mit den Ideen dem Speusippus nicht angehören kann, und Aristoteles (§. 5) unter seinen Gattungen die Ideen gar nicht nennt, so ist dies ein ferneres Argument für die Ansicht von Ravaisson und Schwegler, daß Speusippus es sei, der die Ideen aufgehoben habe.

mente dieser Gattung fallen. Das erste Element der Weltseele, welches Platon τὸ ἀμέριστον oder ταὐτόν nennt, ist das ἕν, aber nicht das ἕν allgemein betrachtet, sondern speciell das mathematische ἕν. Der Name ταὐτόν scheint dasselbe nach seiner allgemeinen Natur zu bezeichnen, sofern es überhaupt irgend ein ἕν oder ein bestimmendes Element ist, der Name τὸ ἀμέριστον nach seinem besonderen mathematischen Charakter. Das andere Element, welches Platon τὸ μεριστὸν oder θάτερον nennt, ist das ἄπειρον oder das μέγα καὶ μικρόν, und zwar wiederum speciell im mathematischen Sinne; der Doppelname muß wieder in der nämlichen Weise verstanden werden. Das dritte aus den beiden früheren durch Mischung erzeugte Element, ist das Mathematische selbst, sofern es sich aus jenen Elementen bereits zur vollen Bestimmtheit seines Wesens entwickelt hat [39]. Doch bleibt noch die Frage zu erledigen, ob die arithmetische oder die geometrische Bedeutung der mathematischen Elemente auf die Elemente der Weltseele Anwendung finde. Die Entscheidung ist aus der Lehre Platons zu entnehmen, daß die Weltseele durch die ganze Welt verbreitet sei und diese auch noch von außen umschließe (Tim. 34 B, 36 E). Die Seele ist demnach, wiewohl unkörperlich (36 E), doch nicht unräumlich. Platon läßt das Meinen und Wissen in der Seele dadurch entstehen, daß ihr bei ihrer Bewegung durch den Raum Objecte der einen oder andern Art aufstoßen und dabei das Bewußtsein von ihrer Gleichheit oder Ungleichheit mit dem afficirten Elemente der Seele wecken (Tim. 37). Demnach sind bei der

39) Diese Deutung kommt im Wesentlichen mit derjenigen überein, welche (im Anschluß an Xenokrates) Böckh (Heidelb. Stud. 1807 S. 34 ff., vgl. kosm. Syst. S. 19) und Trendelenburg (Pl. de id. S. 95) aufstellen, nur daß sie das ἕν und das μέγα καὶ μικρόν (Trendelenburg) oder die ἀόριστος δυάς (Böckh) im allgemeinen Sinne verstehen, wir im speciell mathematischen. In Folge davon treffen auch unsere Ansicht die Einwürfe nicht, welche gegen jene Bonitz (S. 64) und Zeller (II S. 248) erheben, namentlich der, daß aus diesen Elementen nicht das eigenthümliche Wesen der Seele hervorgehen könne (welche zwischen den Ideen und dem Sinnlichen die Mitte zu halten bestimmt sei), da ja aus denselben eben sowohl alles andre Seiende gebildet werde (oder mit Worten Plutarchs (p. 289): οὐ διασαφεῖται, πῇ ποτε ψυχῆς μᾶλλον, ἢ τῶν ἄλλων ὅ, τι ἄν τις εἴποι, γένεσίς ἐστιν).

Weltseele die mathematischen Elemente in ihrer geometrischen Bedeutung zu verstehen. — Nun stellt sich freilich dieser Argumentation eine vielverbreitete Ansicht entgegen, wonach die Ausdehnung der Seele durch den Weltraum von Platon nur als eine poetische Fiction, nicht als seine eigentliche Meinung aufgestellt worden sein soll [40]. Wäre dem so, so müßten die Elemente der Weltseele

40) S. Zeller (Plat. Stud. 208 ff., Ph. d. Gr. II S. 247 ff.), der (wie auch Böckh S. 24 ff.) weiter gehend sogar dafür hält, Platon habe die ganze zeitliche Entstehung der Welt mythisch aufgestellt; seine wahre Meinung sei nur gewesen, die metaphysische Abhängigkeit des Endlichen vom Ewigen auszudrücken. Zu solcher Auffassung berechtigen uns nun nicht etwa die Platonischen Aeußerungen (Tim. 29 B, D, 59 C u. ö.), daß über das Werdende nur εἰκότες λόγοι, εἰκότες μῦθοι möglich seien; denn diese εἰκότες μῦθοι, der strengen und unwiderleglichen Wissenschaft entgegengesetzt, bezeichnen das Wahrscheinliche, keineswegs aber das, was wir nach unserem Sprachgebrauch mythisch nennen: bei der wahrscheinlichen Rede ist ein genaues Zusammentreffen mit den wirklichen Vorgängen sehr wohl möglich und wird auch im Allgemeinen vorausgesetzt, wiewohl das Einzelne unbeweisbar bleibt; bei mythischer Darstellung dagegen entspricht das Gesagte nach seinem Wortsinn überhaupt nicht der Wirklichkeit (oder es ist doch ein solches Entsprechen gleichgültig und zufällig), sondern dient nur als bewußte oder unbewußte Fiction zur bildlichen Einkleidung einer tiefer liegenden Wahrheit. Auch an Mythen in diesem Sinne sind Platons Dialoge reich (so das Gastmahl, Phädrus 2c.); der Timäus aber will nicht solche geben, sondern das Wahrscheinliche. So erklärt er sich namentlich über das Gewordensein der Welt und Seele (28 B, 37 A, 38 C), ferner über das Werden in der secundären Materie vor Entstehung der (geordneten) Welt und vor der an die geregelten Bewegungen der Gestirne geknüpften Zeit (37 D ff., 52 D) mit einer solchen dogmatischen Bestimmtheit, daß wir nicht zweifeln dürfen, er selbst habe dies nicht als eine bloß bildliche Einkleidung der Lehre von der „metaphysischen Abhängigkeit des Endlichen von dem Ewigen", sondern als eine der Wirklichkeit angehörende Folge und Aeußerung jener Abhängigkeit angesehen, und wolle somit seine Worte im eigentlichen Sinne gefaßt wissen. Die Widersprüche, welche Böckh und Zeller nachzuweisen suchen, sind (sofern sie nicht auf bloße Einwürfe gegen die Platonische und überhaupt gegen jede Lehre von einer zeitlichen Weltbildung hinauslaufen und demnach der dogmatischen, nicht der historischen Kritik angehören) durch eine sorgsamere Unterscheidung der secundären Materie von der primitiven und von der Welt (dem nach Regel und Ordnung Werdenden) unschwer zu lösen. Eine wahre Schwierigkeit liegt nur in der einen Frage, wie die im Phädrus (245 D) gelehrte anfangslose Präexistenz der Seele als der ἀρχὴ κινήσεως mit ihrem Gewordensein (Tim. 37 A) zusammenstimme. In der That aber lehrt auch der Timäus nicht undeutlich ein anfangsloses Sein zwar nicht der einzelnen Seelen in ihrer Gesondertheit (diese sind erst mit der Welt und Zeit geworden), wohl aber einer Seele, welche ihrer aller Keime oder Vorspuren enthält: denn was ist das Princip der Bewegung der secundären Materie anders als jene nicht gute (böse) Weltseele, von welcher die Platonischen Leges reden? Wir kommen auf diese Seele unten zurück. — Hier möge nur noch die allgemeine Bemerkung eine Stelle finden, daß der Kreis

mit den arithmetischen zusammenfallen. Allein diese Ansicht entbehrt aller positiven Beweise gänzlich; dazu leidet sie an einer großen inneren Unwahrscheinlichkeit. Denn daß Platon die Gedanken, die gleichsam innern Bewegungen der Seele sind, auf Affectionen, welche von außen her die den Weltraum durchdringende Seele träfen, zurückzuführen versuchen mochte — das läßt sich ohne Schwierigkeit annehmen; wer aber, indem er die räumliche Ausbreitung der Seele für mythisch erklärt, die Annahme nothwendig macht, daß die Seele nach Platons wahrer Ansicht eine Zahl sei, daß diese Zahl irgendwie ein Meinen und Wissen gewinne — der bürdet Platon eine gar mystische Lehre auf, ohne daß dies irgend die eigenen Worte des Philosophen rechtfertigen. Dazu sprechen auch die historischen Argumente überwiegend gegen diese Annahme. Aristoteles (de an. I, 3) fand in der Ausbreitung der Weltseele durch den Weltraum ein Philosophem, nicht einen Mythus, und ihn dürfen wir keineswegs ohne zwingende Gründe des Mißverständnisses der Platonischen Lehre anschuldigen. Speusippus und nach ihm Posidonius [41]) erklärten die Seele als ἰδέαν τοῦ πάντῃ διαστατοῦ,

dessen, was nach Platons eigener Meinung mythisch zu nehmen ist, bei eingehenderer Untersuchung weit enger zu ziehen sein möchte, als es gegenwärtig zu geschehen pflegt. Daß darum nicht gewisse Aeußerlichkeiten, welche die reiche Phantasie Platons einer plastisch anschaulichen Darstellung zu Liebe fingirt hat, nun auch dogmatisch verstanden werden sollen, brauchen wir wohl kaum erst auszusprechen. Für die historische Erkenntniß haben wir den Irrthum weit weniger zu fürchten, daß wir die Lehren der Alten zu streng nach dem Wortsinn nehmen möchten, als jenen anderen, daß wir unsere modernen Bildungsstandpuncte hineintragen — eine Gefahr, die für uns noch weit größer ist, als für den jenen Alten so viel näher stehenden Aristoteles, der doch auch schon gewiß nicht sowohl durch Verkennung mythischer Form, als nach der anderen Seite hin durch die Neigung gefehlt hat, die Lehren der Früheren auf seine mehr entwickelten Kategorien zurückzuführen. Wiewohl dies bei ihm kaum ein Fehler genannt werden darf, da er sich nicht eine rein historische Berichterstattung, vollends nicht für solche, denen die eignen Werke der früheren Philosophen großentheils unzugänglich sein würden, sondern die philosophische Kritik über bekannte Ansichten zur Aufgabe gestellt hatte. Denn das Recht soll Niemandem verkümmert werden, im philosophischen Urtheil den Kern des reinen Gedankens aus Theoremen auszuschälen, in welchen er Wahrheit in mythischer Form erkennt, wenn gleich der Geschichtschreiber als Ergebniß seiner historischen Kritik aussprechen muß, daß sie dem eigenen Bewußtsein ihrer Urheber nicht als Mythen, sondern als die Wahrheit selbst gegolten haben.

41) S. Jambl. bei Stob. Ecl. phys. I, 1 p. 862; Plut. ψυχ. c. 22.

κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν παρέχοντα. Da Speusippus die Ideen aufhob, um an ihre Stelle die Zahlen zu setzen (s. Anm. 38), so kann er noch weniger als Platon selbst im Theaet. (184 D) das Wort ἰδέα in der Bedeutung Idee nehmen; es steht (wie auch bei Platon nicht selten) in jenem unbestimmteren Sinne, worin es die Gestalt oder auch das irgendwie gestaltete Einzelwesen bezeichnet. Daß Speusippus die Unterscheidung der Elemente verabsäumt oder absichtlich aufgegeben habe, hat Martin (I, S. 376) aus seiner Definition mit Unrecht schließen wollen; man sieht vielmehr, wie er unter den Elementen der Seele die mathematischen Elemente in ihrer geometrischen Bedeutung verstand: unter dem θάτερον die räumliche Ausdehnung, unter dem ταὐτόν aber nicht etwa mit gewissen Platonikern die στιγμή, sondern mit Platon den ἀριθμός selbst, welcher dem räumlich Ausgedehnten seine bestimmte geometrische Gestalt verleiht. Die harmonischen Verhältnisse des Abstandes der Theile der Weltseele und ihrer Bewegungen mochten das dritte Element bilden. Die gesammte Weltseele rechnete Posidonius (ohne Zweifel wieder im Anschluß an Speusippus) den mathematischen Dingen zu, wonach sie in gleichem Abstande zwischen den Ideen und dem Sinnlichen die Mitte halte. Demgemäß hat auch Speusippus die Worte seines Lehrers im eigentlichen Sinne verstanden. Erst Xenokrates, der auch sonst zu einem wenig besonnenen Mysticismus neigte [42]), erklärte die Seele für eine sich selbst bewegende Zahl, und verstand unter ihren Elementen die mathematischen Elemente im arithmetischen Sinn als ἕν und πλῆθος, πέρας und ἀπειρία oder δυὰς ἀόριστος [43]). Derselbe Xenokrates war es, der zuerst die zeitliche Entstehung der Welt für eine Fiction erklärte, die nur der Dar-

Vgl. Diog. Laërt. 3, 1, wonach Platon die Seele als ἰδέαν τοῦ πάντη διεστῶτος πνεύματος erklärt haben soll. Daß das πνεῦμα von Stoikern hineingetragen sei, bemerkt Martin mit Recht; das Uebrige geht ohne Zweifel auf Speusippus zurück.

42) Er nannte nach Stob. Ecl. I p. 62 die μονὰς Zeus oder Gott den Vater, der im Himmel herrsche, die δυὰς den weiblichen Gott, die Mutter der Götter, die unter dem Himmel herrsche, u. dergl. m.

43) Plut. ψυχογ. c. 1; 2. Die Definition der Seele als ἀριθμὸς κινῶν ἑαυτόν erwähnt auch Arist. de an. I, 2 §. 8; I, 4; An. post. II, 4, ohne ihren Urheber zu nennen.

stellung diene: er meinte so den Angriffen des Aristoteles zu entgehen, der ihm aber auch diesen Ausweg abzuschneiden suchte (de coelo I, 10). Die Deutung des Xenokrates ist erst eine Modification der ursprünglichen Platonischen Ansicht, wie sie Speusippus bewahrt hatte.

Das zweite Element der Weltseele, das *θάτερον*, läßt sich noch näher bestimmen. Es ist, wie wir gezeigt haben, der aller Figuren fähige Raum, der auch bereits gewisse Keime oder Vorspuren derselben in sich trägt, aber ohne arithmetische Bestimmtheit und in regellosem Wechsel. Demnach fällt dieses Element zwar weder mit der primitiven noch mit der secundären Materie zusammen (denn es ist rein geometrischer, nicht materieller Natur), wohl aber mit dem Princip der Figurenbildung und Bewegung der secundären Materie. Als Princip der Bewegung aber muß es nach Platonischer Lehre (Phaedr. 245 D, vgl. Leg. 895—96) bereits an sich selbst für eine Seele gelten, freilich nur für eine vernunftlose, da ihr noch das Princip der Ordnung abgeht. Diese vernunftlose Seele hat eben so lange existirt, wie die secundäre Materie, der sie inwohnt; sie ist daher wie diese anfangslos, aber nicht gleich den Ideen ewig (über die Zeit erhaben). Offenbar ist diese Seele in jeder Beziehung identisch mit der in den Leges (896 ff.) erwähnten bösen Weltseele: nur der Name ist dort hinzugekommen [44]. Als Element der ausgebildeten Seele ist sie das Princip der *δόξα*, wie das erste Element das Princip des *νοῦς* (Tim. 37).

Fassen wir nun am Schluß dieses Abschnittes die hier gewonnenen Resultate zusammen, so ergibt sich uns folgende **Gesammtansicht**: Es waren im Anfang die **Ideen**; denn sie sind ewig, über allen Wechsel der Zeit erhaben; es war neben ihnen die **primitive Materie**, anfangslos zwar und unvergänglich, dies aber vor der Zeit und in der Zeit, ohne die wahre Ewigkeit mit den Ideen zu theilen, ja ohne des wahren Seins theilhaftig zu sein; sie war ohne alle Qualitäten, ein *μὴ ὄν*, etwas nicht Wesenhaftes, welches aber nichts desto weniger existirte. Nun wirkte zuerst auf die primitive Materie das **Element der Unbegrenzt-**

44) Vgl. Plut. ψυχογ. c. 6—9; 25; 26. Martin I S. 355—857.

heit (das ἄπειρον oder μέγα καὶ μικρὸν oder θάτερον), welches in den Ideen ist (denn es war der Materie verwandter als das ἕν): daraus ging eine ungeordnete und regellos wechselnde Figurenbildung hervor, ein pseudomathematisches Wesen, welches als bewegendes Princip auch Seele, aber eine vernunftlose Seele war, und die Bestimmung hatte, später als bloßes Element, nämlich als das ἄπειρον oder θάτερον in das geordnete Mathematische und in die vernünftigen Seelen einzugehen. Die primitive Materie selbst aber ging in Folge jener Figurenbildung in die chaotische Masse der secundären Materie über. Darnach erst trat das ἕν der Ideen, das Gute oder Gott, mitwirkend hinzu, um aus dem Chaos die geordnete Welt zu gestalten, indem er alles nach seinem Bilde zum Guten umschuf: dadurch ward zuerst das ἕν in der mathematischen Gattung oder das erste Element der Weltseele, die ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία; dieses Element mischte Gott jener vernunftlosen Seele des Chaos, dem θάτερον, zu, um daraus zunächst jene dritte mittlere Substanz τρίτον οὐσίας εἶδος, dann in zweiter Mischung aus diesen drei Elementen die vernünftige Weltseele, und nicht sie allein, sondern den göttlichen Theil aller Seelen zu bilden. Diesen Seelen fiel nunmehr die Aufgabe zu, das Sinnliche zu gestalten, auf welches der höchste Gott nicht eine unmittelbare, sondern nur eine durch sie vermittelte Wirksamkeit üben mochte. Schon hatte das vernunftlose Element der Seele (θάτερον) die primitive Materie zur secundären gestaltet; nun brachte das erste Ordnung hinzu, und bewirkte, daß auch das ἕν in den sinnlichen Dingen, das ἔνυλον εἶδος, entstand (die festen Gattungscharaktere), welches dann mit dem ἄπειρον in dem Sinnlichen oder der Materie dieselbe Mischung einging, wie auch in den übrigen Gattungen deren ἕν mit deren ἄπειρον: so entstanden die einzelnen sinnlichen Dinge dieser Welt nnd die Gesammtheit alles Sinnlichen.

III. Wir haben nunmehr in Folge unserer zweifachen Untersuchung zwei Deutungen gefunden. Nach der ersten (welche mit der des Krantor verwandt ist) stellt das erste Element der Weltseele,

wiewohl es nicht in den Ideen, noch auch in gewissen einzelnen Ideen besteht, das Wesen und die Natur der Ideen substanziell in sich dar, und ebenso das andere Element das Wesen der sinnlichen Dinge; nach der zweiten von Speusippus und Xenokrates angebahnten Erklärung gehört die Seele zu der Gattung der mathematischen Dinge, und ihre Elemente zu deren Elementen. Diese beiden Deutungen bezeichnen zugleich die beiden allein möglichen Richtungen, in denen trotz mannigfacher Modificationen sich doch zuletzt jede Erklärung der Elemente der Weltseele bewegen muß; denn dieselben können nur entweder auf gewisse Gattungen der Dinge oder auf gewisse Elemente einer Gattung bezogen werden. Nun möchte es aber scheinen, als ob beide mit einander in Widerspruch ständen, und es bleibt uns daher als letzte Aufgabe die Vermittlung und Verschmelzung derselben zu einer Gesammterklärung übrig. — Offenbar werden die beiden Deutungen unter der Bedingung mit einander harmoniren, daß das erste Element der mathematischen Dinge und daher der Weltseele das Wesen und die Natur der Ideen, das zweite aber das Wesen und die Natur der sinnlichen Dinge in sich substanziell darstelle. Nun wird aber ein Blick auf das von uns oben entworfene Platonische Schema der Gattungen der Dinge und der Elemente dieser Gattungen ausreichen, um die Ueberzeugung zu gewähren, daß in der That nach dem Zusammenhange der Platonischen Lehre das ἕν der mathematischen Gattung die Ideen in ihrer Gesammtheit repräsentire und nichts anderes sei, als grade das, wofür wir am Ende des ersten Abschnittes (S. 55) das erste Element der Weltseele erkannten, nämlich: „das Wesen der Ideen, aber nicht sofern es diesen inhärirt, sondern als eine neue, für sich bestehende Substanz"; daß ferner das ἄπειρον der mathematischen Gattung das Sinnliche repräsentire, und daß es „das Wesen der körperlichen Dinge wiederum zu einer neuen Substanz verselbstständigt". Daß endlich das dritte Element der Weltseele zu den ersten nach beiderlei Erklärungen genau das nämliche Verhältniß einnimmt, leuchtet ohne weiteres ein. Und so wird denn die eine Erklärung durch die andre, durchaus nur

bestätigt und ergänzt: die erste liefert den Grundriß zu dem Bilde, welchem die zweite Inhalt und Farbe gibt.

Daß aber diese Beziehung der mathematischen Elemente auf das Wesen der Ideen und der sinnlichen Dinge in der That Platons eigner Anschauung entspreche, dafür zeugen außer den von uns entwickelten inneren Gründen auch noch gewisse Spuren in den Aristotelischen und Platonischen Schriften. So die Stellen [45]), wo Aristoteles bezeugt, daß nach Platonischer Lehre die Ideen den übrigen Gattungen (den mathematischen und sinnlichen Dingen) die Bestimmtheit des Wesens verleihen, den Ideen aber das ἕν. Nun verleiht aber auch einer jeden Gattung ihr eigenes ἕν die Bestimmtheit ihres Wesens, da ja das ἕν überall seiner Natur nach das bestimmende Element ist. Folglich vertritt das mathematische ἕν und das sinnliche ἕν jedes in seiner Gattung die Stelle der Ideen und übt diejenige Function, welche ursprünglich diesen zukommt. Grade dies aber ist es, was wir von dem mathematischen ἕν zu beweisen hatten, daß es das Wesen und die Bedeutung der Ideen in sich darstelle, und zwar als eine neue Substanz und Element einer anderen Gattung. Ferner aber: das Element der Unbegrenztheit in den Ideen, ihre Verschiedenheit von einander, bezeichnet Platon selbst Soph. 255 C (vgl. Parm. 143 B) mit demselben Ausdruck (θάτερον), der im Tim. (37 B, vgl. 27 D ff.) auch auf das Wesen der sinnlichen Dinge bezogen wird. Folglich stellt das unbegrenzte Element der Ideen das Wesen der Körperwelt in sich dar, und das Gleiche darf demnach von dem unbegrenzten Elemente des Mathematischen um so zuversichtlicher behauptet werden, da das Mathematische dem Sinnlichen ja um eine Stufe näher steht, als die Ideen. Somit glauben wir in soweit, als die Natur der Ueberlieferung, auf welcher wir hier fußen müssen, es zuläßt, unsere Ansicht als bewiesen ansehen zu dürfen.

Wir kommen zum Schluß noch einmal auf die Aristotelische Stelle de anima I, 2 §. 7 (vgl. Anm. 25) zurück, da dieselbe

45) Met. A, 6 §. 15: τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δὲ εἴδεσι τὸ ἕν. A, 7 §. 5: τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ τῶν ἄλλων τὰ εἴδη παρέχονται, τοῖς δὲ εἴδεσι τὸ ἕν.

erst hier nach ihrem vollen Sinn erklärt werden kann. Aristoteles lehrt dort (wie dies klar und scharf Bonitz S. 80–86 aus den eigenen Worten des Ar. und aus einem bestätigenden Zeugniß des Philoponus zu der Stelle nachgewiesen hat), daß nach Platon die Seele in Folge ihrer Bildung aus den Elementen auf zweifache Weise die Dinge zu erkennen vermöge, entweder so, daß sie jede Gattung mit der Gesammtheit ihrer Elemente, oder so, daß sie jede Gattung mit einem ihrer Elemente auffasse. Diese zwei Erkenntnißweisen bleiben auch dann bestehen, wenn an die Stelle der vier dort von Aristoteles erwähnten Elemente die drei des Tim. (35 A) gesetzt werden. Es würde aber in dieser Platonischen Stelle nach der Interpretation des Krantor und allen, welche mit ihr in der gleichen Richtung liegen, nur die Möglichkeit der zweiten Erkenntnißweise begründet werden (welche Aristoteles von den Worten an: ἔτι δὲ καὶ ἄλλως andeutet), daß nämlich die Seele mit dem ersten ihrer Elemente die Ideen, mit dem andern die sinnlichen Dinge erkenne; denn nur diese Art der Beziehung besteht nach jener Auffassung. Nun mag Platon ursprünglich allerdings bloß diesen Weg, die Erkenntniß zu begründen, eingeschlagen haben; denn dieser allein wird im Timäus (37 A—C) ausdrücklich angegeben; aber er hätte den andern nicht auch betreten können (wie er ihn doch, später wenigstens, nach jenem Zeugnisse des Aristoteles wirklich betreten hat), hätte ihm seine Lehre von den Elementen der Seele denselben nicht gebahnt. Die letzterwähnte (von Ar. zuerst genannte) Weise, wonach die Seele aller ihrer Elemente zur Erkenntniß jeder einzelnen Gattung der Dinge bedarf, findet zwar nach der zweiten Weise der Interpretation von Tim. 35 A ihre Begründung; wenn dabei aber das ἕν und das ἄπειρον im allgemeinen Sinne verstanden werden, so wird dadurch grade die Weise der Erkenntniß unmöglich, die doch Platon im Tim. selbst (37 A—C) beschreibt; denn kein Grund würde dann die Annahme rechtfertigen können, daß das ἕν der Seele der Gesammtheit der Ideen und nicht vielmehr bloß dem ἕν der Ideen verwandt, daß ihr θάτερον der Gesammtheit des Sinnlichen und nicht vielmehr bloß dem unbegrenzten Elemente des Sinnlichen verwandt wäre; ein jedes Ele-

ment der Seele aber vermag nur das, was ihm verwandt ist, zu erkennen. Nach unserer Erklärung repräsentirt das erste Element der Weltseele die Gesammtheit der Ideen, ist aber nicht minder auch dem ersten Elemente der Ideen und dem ersten Elemente des Sinnlichen verwandt; in der gleichen Doppelbeziehung steht das andre Element der Seele zu dem Sinnlichen und zu dem andren Elemente einer jeden Gattung; so besitzt die Seele die Fähigkeit zu beiden Weisen der Erkenntniß in harmonischer Vereinigung.

F. Ueberweg.
